SOMMARIO DEL FASCICOLO I.

La Critica

LA CRITICA

RIVISTA

DI

LETTERATURA, STORIA E FILOSOFIA

DIRETTA DA B. CROCE

Volume V.

Direzione:

VIA ATRI, 23 - NAPOLI.

Amministrazione:

GIUS. LATERZA & FIGLI, EDITORI - BARI.

1907

NOTE
SULLA LETTERATURA ITALIANA
NELLA SECONDA METÀ DEL SECOLO XIX

XXII.

GIOVANNI PASCOLI.

I.

Leggo alcune delle più celebrate poesie di Giovanni Pascoli, e ne provo una strana impressione. Mi piacciono? mi spiacciono? Sì, no: non so. Non mi spavento di questa prima impressione, e non me la prendo nè con la mia insufficienza nè con quella del poeta. So bene che il giudizio dell'arte, benchè si fondi sulle impressioni, cioè consista sempre di percezioni sensibili e il ragionamento vi abbia parte secondaria e sussidiaria, non si esaurisce nelle prime impressioni: Ruggero Bonghi fraintese quando scambiò la teoria critica delle impressioni con quella delle prime impressioni, la logica della fantasia con la illogica del capriccio. E so bene che gli artisti più energici disorientano, alla prima, il lettore: s'impegna come una lotta tra l'anima conquistatrice e un'altra che non vuole, — eppur vuole, — lasciarsi conquistare: lotta di amori estetici, arieggiante quasi quella dei sessi che corre attraverso tutto il mondo animale e che testè il De Gourmont ci ha descritto in un suo libro popolare. Dunque, non mi spavento, richiamo le mie teorie, mi rimetto all'opera, rileggo e rileggo ancora. Ma, per quanto rilegga, per quanto torni a quella lettura dopo lunghi intervalli, la strana impressione si riproduce. *Odi et amo:* come mai? *Nescio: sed fieri sentio et excrucior.*

Non è un poeta grande colui che ha concepito *I due cugini?* I due bambini giocano tra loro, e s'amano: quando si vedono, corrono anzi volano l'uno verso l'altro, con tale impeto di gioiosità infantile abbracciandosi, che i loro berretti cascano e i capelli biondi

mescolano i riccioli. Ma quei giuochi, quegli amori sono spezzati: l'uno dei due, il maschietto, muore:

appassì come rosa
che in boccio appassisce nell'orto.

E l'altra resta legata a lui: è « la piccola sposa del piccolo morto ». La bambina cresce: si cresce rapidamente in quegli anni: si muta in giovinetta, già quasi donna. Ma l'altro no: si è fermato: dove l'hanno deposto, non si cresce. Sembra che, quando rivede la sua cuginetta, che si svolge e fiorisce col misterioso irrefrenabile impulso della vita e del sesso, egli le stia innanzi tra meravigliato, smarrito e umiliato:

col capo non giunge
al seno tuo nuovo, che ignora.

Quella l'ama sempre: sempre le par di udir intorno a sè « la fretta dei taciti piedi ». Ma il morto non le sorride: la giovinetta fiorente non è più, per lui, la sua compagna di una volta; sente che gli è sfuggita, che non gli appartiene più:

piangendo l'antica sventura,
tentenna il suo capo di bimbo.

Movimenti ed immagini di grande bellezza. Certamente. Ma, d'altro canto, già nel metro adottato di terzine di novenarii, si avverte qualcosa non saprei se di ballato o di ansante, che stona con la calma sospirosa e dolorosa del piccolo idillio triste. La struttura generale è spiacevolmente simmetrica: divisa in tre parti, che paiono le tre proposizioni di un sillogismo. Il principio è un *ex-abrupto,* non libero di enfasi o di teatralità:

S'amavano i bimbi cugini;

l'immagine che segue, è leziosa:

pareva l'incontro di loro
l'incontro di due lucherini.

L'insistenza è soverchia, e anche di effetti torbidi. È stupendamente detto:

Tu, piccola sposa, crescesti;
man mano intrecciavi i capelli,
man mano allungavi le vesti.

È il crescere veduto realisticamente soffuso di gentilezza: non ci vorrebbe altro. Ma no: il metro continua per suo conto:

Crescevi sott'occhi che negano
ancora; ed i petali snelli
cadevano: il fiore già lega:

fatica di paragoni, che ottenebra e non potenzia l'immagine già perfettamente determinata. E il metro continua ancora, come un cavallo che, malgrado gli abbiate fatto sentire il morso, vi trasporta per un altro tratto di via, che era inutile percorrere:

Ma l'altro non crebbe. Dal mite
suo cuore, ora, senza perchè,
fioriscono le margherite

e i non ti scordare di me;

dove quel « senza perchè » mi sembra davvero senza perchè; e la fiorita sulla tomba è roba vieta, resa più vieta ancora dalla romanticheria di quei « non ti scordare di me », che cascano mollemente formando la chiusa del paragrafetto. Ahi! lo specchio tersissimo si è appannato: il capolavoro è restato a mezzo,

come rosa
che in boccio appassisce nell'orto.

Valentino è un altro bambino. Solo un occhio di poeta può scoprire e far valere un'immagine tanto graziosa. È un contadinello tutto vestito di nuovo, ma a piedi scalzi: la madre che lo ha visto tremar di freddo durante il gennaio, ha messo da parte a soldo a soldo un piccolo gruzzolo; e il gruzzolo è bastato per comprare il panno della veste e non già anche per la spesa delle scarpe: il grande sforzo di quella veste lo ha esaurito:

Costa: chè mamma già tutto ci spese,
quel tintinnante salvadanaio:
ora esso è vuoto, e cantò più d'un mese,
per riempirlo, tutto il pollaio.

Un solo aggettivo ben collocato è atto a suggerire una serie d'immagini: quasi si vede la povera donna, che scuote e fa *tintinnare* il rozzo salvadanaio di creta, per accertarsi del tesoretto che vi ha accumulato con tanto stento:

e tu, magro contadinello,
restasti a mezzo, così, con le penne,
ma nudi i piedi come un uccello...

La figura si raggentilisce in questo sorriso, fatto d'intenerimento: il contadinello è magro, diventa leggiero, si associa naturalmente all'immagine dell'uccello. Come un uccello, egli non prova impaccio nè sente il ridicolo del suo abbigliamento a mezzo:

> come l'uccello venuto dal mare,
> che tra il ciliegio salta, e non sa
> ch'oltre il beccare, il cantare, l'amare,
> ci sia qualch'altra felicità.

Capolavoro? Neppur qui. Io ho riferito versi e strofe singole, sventrando il piccolo componimento. Ma, se ve l'avessi letto tutto, ve ne avrei dato forse un concetto minore. Lascio stare il lungo ricamo che il Pascoli fa sul particolare dei piedini nudi. « Piedini nudi », dice tutto; ma il Pascoli invece, non senza giuoco di parole:

> solo ai piedini provati dal rovo
> porti la pelle dei tuoi piedini...

E non si contenta:

> porti le scarpe che mamma ti fece,
> che non mutasti mai da quel dì,
> che non costarono un picciolo...

Ma insopportabile è, che faccia poi un simile ricamo anche al pollaio, che aveva così bene e sobriamente evocato:

> e le galline cantavano: *Un cocco!*
> *ecco ecco un cocco un cocco per te!*

Il delicato poeta si è messo a rifare il verso ai polli! E si resta con quel gridìo assordante negli orecchi, che pur non fa dimenticare del tutto il « tintinnante salvadanaio ».

Non meno originale, cioè poetico, è il *Sogno della vergine*. Anche la donna che non ha figli, è una madre, madre in potenza: esistono non solo i figli che sono nati, ma i « figli non nati », bella immagine che il Pascoli ha (credo) creato lui, e che ritorna in molti dei suoi versi. La vergine dorme, e la madre che è in lei sogna nel suo sonno: il sangue, che scorre per le sue membra, le si trasmuta e addolcisce come in latte:

> Stupisce le placide vene
> quel flutto soave e straniero,
> quel rivolo labile, lene,

d'ignota sorgente, che sembra
che inondi di blando mistero
le pie sigillate sue membra...

La vaga aspirazione dell'organismo si concretizza in un piccolo essere: il sogno s'intensifica: accanto, ella sente un alito, un piccolo vagito:

Un figlio! che posa sul letto
suo vergine! e cerca assetato
le fonti del vergine petto!

E come è materno quel sogno! Il bambino non sorride, trionfante di vita: il bambino ha bisogno della difesa di sua madre, che tanto più lo sogna e l'ama quanto più le par di doverlo difendere: egli *piange il suo tacito pianto.* Tacito: è un pianto veduto nel sogno.

Ma come, — d'altro canto, — è lungo quel componimento, la cui sostanza poetica è tutta nelle poche immagini riferite! È diviso in cinque parti: vi si descrive in principio la vergine dormente e il lume che vacilla nell'ombra della stanza: quasi che tale messa in scena possa preparare in alcun modo la poesia, la quale comincia solo con l'emozione del sangue che si fa latte. Il Pascoli non se ne sta alla espressione delle « pie membra sigillate »: spiega:

Le gracili membra non sanno
lo schianto, non sanno l'amplesso...

e la spiegazione ridondante, in materia così scabrosa, era da evitare. Neppur si limita ad esclamare, all'improvviso sorger del bambino che brancola cercando avidamente il seno della madre:

O fiore d'un intimo riso
dell'anima!

che è forse già un comento piuttosto eloquente che poetico; ma comenta il comento e dà in argutezze o *agudezas:*

o fiore non nato
da seme, e sbocciato improvviso!

Tu fiore non retto da stelo,
tu luce non nata da fuoco,
tu simile a stella del cielo,

del cielo dell'anima...

Il bambino è allontanato dal fianco materno e riposto in una culla. E la culla assume una grande importanza, tanto che le si rifà il verso come altra volta al pollaio:

> Si dondola dondola dondola
> senza rumore la culla
> nel mezzo al silenzio profondo;

il che è inopportuno, ma chiaro. E al Pascoli non par chiaro, e aggiunge un paragone:

> così come tacita al vento,
> nel tacito lume di luna,
> si dondola un cirro d'argento.

E vi ha, nel resto del componimento, esortazioni al bimbo perchè sorrida un istante; e vi si narra il sorger dell'alba e lo svanire del sogno: narrazione tanto per lo meno esuberante, quanto prima la descrizione della stanza e della lampada da notte.

Il padre del Pascoli fu assassinato, una sera, sulla via campestre, mentre tornava alla sua casa. La mattina di quel giorno d'inenarrabile strazio e terrore, l'ultima volta che i suoi lo videro vivo, è ricordata in ogni minimo particolare: con quel perduto dolore dell'animo che dice: — potevamo non lasciarlo andar via, quel mattino, e sarebbe ancora tra noi! — E la memoria scopre, o l'illusione fa immaginare, particolari quasi profetici. Il padre stava per salire sulla sua carrozza, circondato dai suoi, dalla moglie, dai figli grandi e piccini, che escono sulla strada a salutarlo. Ma, nell'appressarsi ch'egli fece al suo cavallo:

> la più piccina a lui toccò la mazza.

Gli prese il bastone, come per tirarlo indietro, e ruppe in pianto. Non voleva ch'egli andasse via: non voleva, così, irragionevolmente, come bambina che era; ed egli dovette ingannarla, per acchetarla: farle credere che rientrava in casa, ed uscire da un'altra porta. Quella manina di bimba è indimenticabile. Si sfiora quasi la genialità dell'artista che coglie in un sol tratto un mondo di sentimenti. Ma si sfiora soltanto, e si perde daccapo. Che cosa diventa quel tocco affettuoso e spaventato di debole manina presaga?:

> E un poco presa egli sentì, ma poco
> poco la canna, come in un vignuolo,
> come v'avesse cominciato il nodo
> un vilucchino od una passiflora...

Diventa lo studio di una presa di mano infantile; al quale segue lo studio della mano:

> Sì: era presa in una mano molle,
> manina ancora nuova, così nuova
> che tutto ancora non chiudeva a modo.

Andiamo innanzi: i bambini attorniano il padre, chiamando com'è lor uso:

> Egli poneva il piede sul montante;
> e in un gruppo le tortori tubarono,
> e si sentì: — Papà! Papà! Papà!

Quell'episodio commovente è accentuato in tal modo, e così materialmente, nelle sue minuzie, che ogni commozione sfuma. Tanto che io mi distraggo, e mi par d'avere udito altra volta un simile vocìo bambinesco, ma in un'arte più allegra: sì, per l'appunto, in un'opera buffa napoletana, emesso da un gruppo di bambini che attornia il papà che li ha condotti a una fiera (1). Solo che i bambini dell'opera buffa cantano bene, perchè si tratta di opera buffa; e quelli del Pascoli, nell'angoscioso ricordo, stonano.

E poi, se altro non fosse, basterebbe anche qui a turbare tutta l'ispirazione il metro adoprato: un metro quasi epico, lasse di nove endecasillabi con assonanze. — Lo stesso sbaglio fondamentale è nell'altro episodio della medesima tragedia domestica: *La cavalla storna*, svolto nel metro di un'antica romanza. Eppure c'è l'abbozzo, o il nócciolo, di una grande poesia! La madre, rimasta priva del marito vilmente ammazzato da uno sconosciuto, ha sempre fisso il pensiero in quel fatto d'orrore. Chi, perchè gliel'ha ucciso? Nessuno era presente: ma l'ucciso aveva con sè la sua cavalla prediletta, una cavallina storna, che riportò verso casa il corpo sanguinante del suo padrone. Quella cavallina è sempre là, nella scuderia: ha visto, sa, un miracolo potrebbe farla parlare. E la donna, con quella fissazione e quegli atti quasi da folle che accompagnano il dolore, va a notte

(1) Il ricordo, che mi ronza all'orecchio, dice propriamente così:

> — Papà! voglio 'u pallone!
> — I' voglio 'a trummettella!
> — I' voglio 'a carruzzella!
> — Papà! Papà! Papà!

nella scuderia, e si pone accanto alla cavallina, e le parla e piange e supplica: e vuole aiutarla a significare ciò che sa. Le dice un nome, il nome che essa sospetta: lo dice solennemente: « alzò nel gran silenzio un dito: ... disse un nome... ». Ed ecco s'ode subito, alto, un nitrito di conferma! — La poesia si trascina non senza fastidio con la solita descrizione iniziale, con l'allocuzione verbosa della madre, ripartita in quattro parti e pause. Ma l'ansia della povera dolente è resa con tratti di grande efficacia. Sotto quell'ansia, sotto quell'implorante confidenza, la cavallina si umanizza, diventa una persona della casa, cara tra i suoi cari, partecipe della comune sventura:

La scarna lunga testa era daccanto
al dolce viso di mia madre in pianto:

quadro d'infinita commozione. E la donna incalza nella sua preghiera, presa dalla brama furiosa di sapere, di veder chiaro:

Stava attenta la lunga testa fiera...

Essa l'abbraccia come si fa a un figliuolo nel momento che è stato vinto dalla parola affettuosa e sta per confessarsi:

Mia madre l'abbracciò sulla criniera.

La madre muore anch'essa, e la voce della morta il Pascoli la risente come di chi chiami il suo nome, il suo nome nel diminutivo familiare e dialettale, per parlargli di cose ed affetti domestici. Non è difficile intendere che quel diminutivo familiare e dialettale non può essere ripetuto, nell'alta commozione lirica, così come par di sentirlo nella realtà. Perchè ciò che deve entrare nella lirica è il *valore sentimentale* di quell'invocazione, il suo accento intimo e familiare, che la riproduzione fonica delle sillabe non rende anzi distrugge. Il Pascoli ha un inizio spontaneo, commosso e vivo:

C'è una voce nella mia vita,
che avverto nel punto che muore:
voce stanca, voce smarrita,
col tremito del batticuore:

voce d'una accorsa anelante,
che al povero petto s'afferra
per dir tante cose e poi tante,
ma piena ha la bocca di terra.

È questa veramente l'immagine della madre nel suo gesto d'abbandono, al petto fidato del figlio, per discorrere di ciò che le preme sul cuore: della madre, così come riappare attraverso la morte e il cimitero, deturpata dalla morte, bagnata di pianto. Ma il Pascoli riattacca:

> tante tante cose che vuole
> ch'io sappia, ricordi, sì... sì...
> Ma di tante e tante parole
> non sento che un soffio... *Zvanî*... (1).

E questa è una profanazione, che non accrescerò con le mie osservazioni: come l'accresce per suo conto l'autore, che aggiunge altre sei parti, della medesima lunghezza della prima che ho trascritta, e tutte sei finiscono con quel nome, con quel *Zvanî*. Il soffio della voce della morte si è volgarizzato in un ritornello! Eppure il ritornello, così malamente scelto, non soffoca del tutto il suono di quella voce di morta:

> voce stanca, voce smarrita,
> col tremito del batticuore...

Ai suoi morti è dedicato ancora *Il giorno dei morti*, così pesantemente sceneggiato e drammatizzato, in cui ciascuno dei morti parla a sua volta compiangendo e lodando sè stesso. Vi sono accenti sublimi: il padre, ammazzato a tradimento, dice:

> O figli, figli! vi vedessi io mai!
> io vorrei dirvi, che *in quel solo istante*
> *per un'intera eternità v'amai.*

Ma, pronunziato appena il detto sublime, par che ne resti come affascinato, e lo volta e rivolta in varia forma:

> In quel minuto avanti che morissi
> portai la mano al capo sanguinante,
> e tutti, o figli miei, vi benedissi.
>
> Io gettai un grido in quel minuto, e poi,
> mi pianse il cuore: come pianse e pianse!
> e quel grido e quel pianto era per voi.
>
> Oh le parole mute ed infinite
> che dissi! con qual mai strappo si franse
> la vita viva delle vostre vite...

---

(1) Giovannino, in dialetto romagnolo.

affinandolo dunque, perfino, in un giuoco di parole e di allitterazione.

Il ciocco è un'altra delle ispirazioni profonde del Pascoli; e, insieme, una poesia che lascia mal soddisfatti nella sua composizione e nel suo complesso. La prima parte è stata biasimata pei tanti oscuri vocaboli del contado lucchese che l'autore vi ha introdotti, e che hanno reso necessaria nelle nuove edizioni l'aggiunta di un glossarietto. Ma non sarebbe poi un gran male se fossimo costretti a studiare qualche centinaio di vocaboli per giungere all'intendimento di un'opera bella. Coraggio, pigri lettori! ben altre fatiche di preparazioni i godimenti artistici sogliono costare. Se non che, quella taccia, come accade, ne nasconde un'altra, che è la vera, concernente l'eccessiva preoccupazione dell'autore per inezie di costumi e di relative espressioni, inconciliabile col motivo fondamentale della poesia che si svolge nella seconda parte, in cui l'anima si eleva nella contemplazione del cielo stellato. E anche questa seconda parte, che ha tratti assai felici, offende per le immagini incongrue o troppo dilatate, e per le ripetizioni stucchevoli. Così gli astri, che girano pel cielo, suggeriscono al Pascoli un sottile paragone con le zanzare e i moscerini, che girano intorno ad una lanterna accesa, penzolante dalla mano di un bambino che ha perduto una monetina in una landa immensa e la va cercando e singhiozza nel buio. Al supremo momento lirico si giunge, quando alla mente del contemplatore si affaccia il pensiero della morte avvenire delle cose tutte, la fine dell'universo; e nel suo cuore sorge una deserta angoscia pel morire non già dell'individuo, ma della vita stessa: per l'individuo che muore senza che altri faccia splendere accanto a lui, riaccesa, la fiaccola della vita:

> Anima nostra! fanciulletto mesto!
> nostro buono malato fanciulletto,
> che non t'addormi s'altro non è desto!
>
> felice, se vicina al bianco letto
> s'indugia la tua madre che conduce
> la tua manina dalla fronte al petto:
>
> contento almeno, se per te traluce
> l'uscio da canto, e tu senti il respiro
> uguale della madre tua che cuce...

Il sentimento di questa inquietezza e di questo quietarsi puerile è compiutamente espresso. Che si possa continuare ancora, indefini-

tamente, nell'enumerazione di tutti i segni di vita che valgono a rasserenare un fanciullo nella sua paura della solitudine e a farlo addormentare tranquillo, nessuno dubita: ma la lirica non è enumerazione. Il Pascoli non sembra di questo parere; e prosegue:

> il respiro o il sospiro: anche il sospiro:
> o almeno che tu oda uno in faccende
> per casa, o almeno per le strade a giro;
>
> o veda almeno un lume che s'accende
> da lungi e senta un suono di campane,
> che lento ascende e che dal cielo pende...

Si fermerà a quest'ultimo verso, del quale evidentemente, cantandolo, si è compiaciuto? Tacerà contento di quest'ultima dolcezza che lo sazia? Non ancora: ha ripreso il *sospiro,* e riprende il *lume:*

> Almeno il lume, e l'uggiolìo d'un cane:
> un fioco lume, un debole uggiolìo:
> un lumicino: Sirio: occhio del Cane
>
> che veglia sopra il limitar di Dio!

Ora, almeno, ha finito? Neppure; perchè più oltre ripiglia lo stesso motivo, rimandolo in quartine.

Potrei non finire neppur io, e addurre altri esempii, facilissimi a moltiplicarsi; e da tutti uscirebbe la stessa conclusione: la perplessità, in cui gettano l'animo le poesie del Pascoli, che sembrano perpetuamente oscillare tra il capolavoro e il pasticcio, senza che le parti belle vincano e facciano dimenticare le brutte, ma anche senza che le brutte facciano dimenticare le belle: dando al lettore e al critico quel tormento, al quale ho accennato in principio.

II.

Artisti che mescolano più o meno nella loro produzione il bello e il brutto, la lirica e la rettorica, lo slancio e lo stento, la semplicità e l'affettazione, sono il caso più frequente; e rari sono invece coloro la cui opera complessiva si presenti con carattere di perfezione e di sceltezza: o che abbiano prodotto solo nei momenti di piena intima armonia, o che abbiano esercitato tale controllo su sè stessi da tener celate e sopprimere le loro opere imperfette. I più affidano la cernita al tempo galantuomo e alla critica.

E la critica suggerisce a questo proposito due procedimenti, che più volte i lettori mi hanno visto adoperare in queste note. Il primo è di tentare una divisione nel tempo, e il secondo di tentarla (per così esprimermi) nello spazio. Vi sono, infatti, artisti che da una torbida e divagante produzione giovanile giungono nella maturità al possesso di sè medesimi; o che a una produzione geniale fanno seguire l'imitazione di sè medesimi, e volendo *validius inflare sese,* come la rana di Fedro, *rupto iacent corpore.* Si possono, con limite cronologico, discernere in essi le varie personalità. Ma ve ne ha altri i quali, durante tutta la lor vita, alternano le varie personalità, e, per esempio, nel periodo stesso che cantano commosse poesie d'amore, ne compongono altre falsamente eroiche e politiche. Essi posseggono due strumenti, l'uno sinfono e l'altro asinfono, per dirlo nobilmente in greco, o l'uno accordato e l'altro scordato, per dirlo umilmente in volgare; e suonano ora su l'uno ora su l'altro; e di quello scordato, su cui si travagliano e sudano, si vantano più che di quello accordato e docile alle loro dita. Per costoro la divisione si deve condurre secondo i motivi d'arte, gli spontanei e gli artificiosi, che muovono la loro produzione.

Al Pascoli si è cercato di applicare ora l'uno ora l'altro procedimento; e, per cominciar dal primo, si dice, e si è scritto anche, che chi voglia avere innanzi a sè il Pascoli vero, il Pascoli poeta, deve lasciare in disparte la sua produzione degli ultimi anni, e risalire a quella più vecchia, ai *Poemetti,* alle *Myricae,* anzi alle prime *Myricae,* quali comparvero in pubblico nel modesto volumetto del 1892. E giacchè, si sa, le opinioni variano, si è anche manifestato il parere, che il Pascoli vero non bisogni cercarlo nelle poesie giovanili ma nelle sue ispirazioni della piena maturità, che culminano nei *Poemi conviviali* e negli *Inni.*

Ed io mi provo a seguire l'una e l'altra indicazione; e, dapprima, risalgo ai *Poemetti* e alle *Myricae.* Rileggo la *Sementa,* che è tra i più pregiati e pregevoli dei poemetti: prima parte di un poema georgico, come lo chiamerebbero, e l'han chiamato, i classificatori. Accostarsi a quei versi e respirar l'aria della campagna, aspirarne gli effluvii, vedere il casolare, i campi, le opere domestiche e rurali dei contadini, udirne i discorsi infiorati di proverbii e di sentenze, sentire dappertutto il profumo agreste delle cose e delle anime; è un'impressione immediata. Il poemetto s'inizia con un risveglio mattinale in una casa di contadini: una delle fanciulle apre l'imposta, i rumori della vita ricominciano e vi sono orecchi che li raccolgono: la cappellaccia dal cielo manda il suo garrito, la

gallina raspa sul ciglio di un fosso, il cane di guardia s'alza, scuote la brina scodinzolando, con uno sbadiglio: si odono per la campagna i pennati che squillano sul marrello. La fanciulla si accosta al davanzale, monda le piante, coglie una spiga d'amorino; e poi, a quel davanzale stesso, comincia a ravviarsi i capelli, come contadina, alla grande aria, in faccia al sole:

> or luce or ombra si sentia sul viso;
> chè il sol montando per il cielo a scale,
>
> appariva e spariva all'improvviso.

Così è descritta l'intera giornata. Il fruscìo stridulo delle granate passa e ripassa per la casa, che ha ormai tutte le imposte spalancate: si rigoverna la cucina, dove le stoviglie paiono rissare tra loro nel silenzio del mattino. Più tardi, si apparecchia il desinare per gli uomìni che lavorano nei campi:

> sul taglier pulito
> lo staccio balzellò rumoreggiando.
>
> Il bianco fiore ella ammucchiò: col dito
> aperse il mucchio, e vi gettava il sale
> e tiepid'acqua dal paiolo avito.
>
> Poi ch'ebbe intriso, rimenò l'uguale
> pasta e poi la partì: staccò dal muro
> il matterello, strinse il grembiale;
>
> e le spianate assottigliò col duro
> legno, rotondo, a una a una; e presto
> si le portava al focolare oscuro.
>
> Via via la madre le ponea nel testo,
> sopra gli accesi tutoli; e su quello
> le rigirava con un lento gesto:
>
> nè cessava il rullìo del matterello.

Tutti i gesti, tutti gli oggetti, tutte le collocazioni spaziali, sono individuate con nitidezza insuperabile. — E si assiste così anche alla cottura degli erbaggi all'olio:

> Ora la madre ne la teglia un muto
> rivolo d'olio infuse, e di vivace
> aglio uno spicchio vi tritò minuto.

Pose la teglia su l'ardente brace,
col facile olio, e solo intenta ad esso
un poco d'ora l'esplorò sagace.

L'olio cantò con murmure sommesso;
un acre odore vaporò per tutto.
Fumavano le calde erbe da presso,

nel tondo, ch'ella inebriò del flutto
stridulo, aulente; e poi nel canovaccio
nitido e grosso avviluppava il tutto.

E Rosa in tanto sospendea lo staccio,
poneva i pani sopra un bianco lino,
stringea le cocche, e v'infilava il braccio.

Tornò Viola e furono in cammino.

Bello, bello: la scena ci sta innanzi agli occhi come in un quadro; è la vera vita campestre. Sì: ma e l'intonazione, cioè il significato estetico, cioè l'anima, di queste descrizioni e dell'intero poemetto? Il Pascoli non compone egloghe più o meno allegoriche, come nel medioevo e nel rinascimento: non vuol rinfrescare le sensazioni erotiche immergendole nella vita della campagna: non si accosta ai contadini per curiosarne le goffaggini, come nelle nostre vecchie poesie rusticane, dalla *Nencia* del magnifico Lorenzo giù giù fino ai *Cecchi da Varlungo* degli epigoni e tardi imitatori del seicento. Se non m'inganno, il suo precedente ideale è piuttosto in quel rifacimento dell'intonazione omerica, che già gli studiosi di Omero nella Germania della fine del secolo XVIII tentarono, e che dettò a Volfango Goethe l'*Hermann und Dorothee*. L'intonazione omerica si sente non solo in certi collocamenti di epiteti (il primo verso dice: « Allorchè Rosa *dalle bianche braccia* »: leucolena, dunque, come Hera), e in certe ripetizioni e minuterie; ma in tutto l'andamento. Il metro non è l'esametro, ma la terzina, col serrarsi deciso dell'ultimo verso di coda, alla fine delle brevi riprese:

A monte a mare ella guardò: guardato
ch'ebbe, ella disse (udiva sui marrelli
a quando a quando battere il pennato):

aria a scalelli, acqua a pozzatelli.

. . . .

Domani voglio il mio marrello in mano:
che chi con l'acqua semina, raccoglie
poi col paniere; e cuoce fare in vano

più che non fare. Incalciniamo, o moglie.

L'intonazione omerica, trasportata alla vita umile e alle umili cose, ha del gioco letterario; e da tale appunto non va esente del tutto neppure la meravigliosa opericciuola del Goethe. Ma, presso il Pascoli, inoltre, vi si mescola alcunchè ora di fine e squisito:

> L'aratro andava, ne l'ombrìa, pian piano:
> qualche stella vedea l'opera lenta...
> . . . .
> una campana
> si sentiva sonare dal paese:
> non più che un'ombra pallida e lontana;

ora di affettato, come nel racconto che il cacciatore fa della fiaba della cinciallegra, soldato di guardia degli uccelli; o nella preghiera dell'*Angelus:*

> Tu che nascesti Dio dal piccolo Ave,
> da la sorrisa paroletta alata:
> (disse la voce tremolando grave)
>
> tu che ne l'aia bianca e soleggiata
> eri e non eri, seme che vi avesse
> sperso il villano da la corba alzata;
>
> ma poi l'uomo ti vide e ti soppresse,
> t'uccise l'uomo, o piccoletto grano;
> tu facesti la spiga e poi la messe
>
> e poi la vita...

o in quest'altro suono di campane:

> Era nel cielo un pallido tinnito:
> *Dondola dondola dondola! A nanna*
> *a nanna a nanna!* — Il giorno era finito.
>
> Ed il fuoco accendeva ogni capanna,
> e i bimbi sazi ricevea la cuna,
> col sussurrare de la ninna nanna.
>
> E le campane, *A nanna a nanna!* l'una;
> l'altra, *Dondola dondola!* tra il volo
> de' pipistrelli per la costa bruna.
>
> A nanna il bimbo, e dondoli il paiuolo!

Il poemetto parrebbe legato da un filo sottile, una storia d'amore: Rosa ed Enrico il cacciatore s'innamorano. Un amore che ha pu-

dore di mostrarsi: appena accennato nel pensiero di Rosa, che non può pigliar sonno e, quando s'addormenta, sogna:

> Pensava: i licci de la tela, il grano
> de la sementa, il cacciatore; e Rosa
> lo ricercava; dove mai? lontano.
>
> In una reggia. E risognò... Che cosa?

Similmente, nella seconda parte intitolata l'*Accestire*, è significato l'amore del giovinotto:

> E la sua strada seguitò pian piano,
> e ripensava dentro sè: che cosa?
> ch'era gennaio... ch'accestiva il grano,
>
> ch'era già tardi... ch'eri bella, o Rosa!

È un episodio nel quadro; ma, come si è notato, non è l'afflato animatore del tutto. Così anche questo poemetto ci lascia perplessi: è nitidissimo alla prima apparenza, eppure non lo comprendiamo bene. Ora ha dell'esercitazione letteraria, ora della lirica tormentata: il tono ora ci sembra quasi scherzoso, esagerato di proposito nelle minuzie come a prova di bravura, ora grave e solenne. È di un poeta? è di un virtuoso? Dove finisce il poeta? dove comincia il virtuoso?

Se dalla *Sementa* risalgo ancora alle prime *Myricae*, trovo, tra l'altro, un intero ciclo di piccoli componimenti di dieci versi ciascuno: *L'ultima passeggiata*, che si può dire la prima idea del poemetto ora esaminato. La figura di fanciulla, che vi è accennata, « la reginella dalle bianche braccia », è una sorella di Rosa, anzi è Rosa medesima. Sono quadretti minuscoli: l'aratura, la massaia con le sue galline, la via ferrata e il telegrafo che percorrono le campagne recando l'impressione della rumorosa vita lontana, le comari che ciarlano in capannello, l'osteria campestre sull'ora del mezzodì, il partir delle rondini, l'apparecchio e cottura del pan di cruschello, la ragazza che aiuta la madre nelle faccende domestiche e fa da piccola madre ai minori fratelli e tien le chiavi del cassone della biancheria odorata di lavanda, e vede accumularsi colà dentro il corredo che fa presentire prossime le nozze. E sono quadretti perfettamente intonati: niente di ciò che stride o appare incerto nei poemetti. Arano:

> Nel campo dove roggio sul filare
> qualche pampano brilla, e dalle fratte
> sembra la nebbia mattinal fumare,

arano: a lente grida, uno le lente
vacche spinge, altri semina: un ribatte
le porche con sua marra paziente:

chè il passero saputo in cor già gode
e il tutto spia dai rami irti del moro;
e il pettirosso: nelle siepi s'ode

il suo sottil tintinno come d'oro.

Le comari in capannello:

Cigola il lungo e tremulo cancello
e la via sbarra: ritte allo steccato
cianciano le comari in capannello:

parlan d'uno, ch'è un altro scrivo scrivo,
del vin, che costa un occhio, e ce n'è stato;
del governo; di questo mal cattivo;

del piccino; del grande ch'è sui venti;
del maiale, che mangia e non ingrassa —
nero avanti a quegli occhi indifferenti

il traino con fragore di tuon passa.

Di poesie come queste sono ricche le prime *Myricae*, e la serie di quelle altre che ne continuano la maniera e che furono aggiunte alle posteriori edizioni. Un'impressione di campagna, mentre soffia il vento freddo e agita un piccolo bucato di bimbo messo ad asciugare poco lungi da un tugurio:

Come tetra la sizza, che combatte
gli alberi brulli e fa schioccar le rame
secche, e sottile fischia tra le fratte!

Sur una fratta (o forse è un biancor d'ale?)
un corredino ride in quel maramè:
fascie, bavagli, un piccolo guanciale.

Ad ogni soffio del rovaio che romba,
le fascie si disvincolano lente,
e da un tugurio triste come tomba
giunge una dolce nenia paziente.

Una fanciulla cuce il suo abito di sposa; a un tratto leva la testa e ride:

Erano in fiore i lilla e l'ulivelle;
ella cuciva l'abito di sposa:

nè l'aria ancora apria bocci di stelle,
  nè s'era chiusa foglia di mimosa;
quand'ella rise: rise, o rondinelle
  nere, improvvisa: ma con chi? di cosa?
rise così con gli angioli: con quelle
  nuvole d'oro, nuvole di rosa.

In queste poesiole, neppure le onomatopee di voci d'uccelli e di altri suoni e rumori offendono più. A torto forse i critici hanno voluto aprire per esse, contro il Pascoli, uno speciale processo; giacchè le cosiddette onomatopee sono legittime o illegittime secondo i casi; e quando il Pascoli le adopera fuori di luogo (ed è, a dir vero, il caso più frequente), l'errore è uno dei tanti aspetti di quella tendenza all'insistere eccessivo, alla minuteria, alla riproduzione materiale, ossia di quell'affettazione e disposizione asinfonica che è in lui. Ma, allorchè, nelle prime *Myricae,* scrive per la prima volta l'ormai famigerato *scilp* dei passeri e *vitt videvitt* delle rondini, io non trovo nulla che scandalizzi, perchè in quel caso il Pascoli mantiene un'intonazione bassa e pacata; nota l'impressione immediata della cosa, e aggiunge un'osservazione quasi riflessiva:

Scilp: i passeri neri sullo spalto
corrono molleggiando. Il terren sollo
rade la rondine e vanisce in alto:

vitt, videvitt. Per gli uni il casolare,
l'aia, il pagliaio con l'aereo stollo;
ma per l'altra il suo cielo ed il suo mare.

Questa, se gli olmi ingiallano la frasca,
cerca i palmizi di Gerusalemme:
quelli allor che la foglia ultima casca,
restano ad aspettar le prime gemme.

E non può scandalizzare il rosignolo, che ripete l'aristofaneo τιὸ τιό, τοροτό, λιλίξ; o bisogna aver dimenticato la poesiola del Pascoli, da cui è tolto il particolare, così spesso citato quale esempio scandaloso. È un apologo scherzoso: il rosignolo è allegoria del poeta, le ranocchie del grosso pubblico. Comincia, infatti, così:

Dava moglie la Rana al suo figliuolo.
Or con la pace vostra, o raganelle,
il suon lo chiese ad un cantor del brolo.

In quell'apologo, in siffatta intonazione, la cercata reminiscenza aristofanesca sta perfettamente a posto e conferisce grazia.

Il risultato medesimo si ha ove si confrontino altri poemetti, quelli di contenuto filosofico e morale, con le *Myricae* di simile contenuto. Il *Libro* vuol far sentire l'ansiosa e vana ricerca del vero, che l'uomo persegue: un libro, aperto sul leggìo nell'altana, e le cui pagine sono rimescolate dal vento, suggerisce l'immagine di un uomo invisibile che frughi e frughi e non trovi la parola che cerca. Ma l'impressione solenne che si vorrebbe ottenere, è impedita dalla realtà determinata di quel libro, sul leggìo di quercia, roso dal tarlo, di quel rumore di fogli voltati a venti a trenta a cento con mano impaziente « avanti indietro, indietro avanti »; e dalla freddezza allegorica onde il volume così determinato si trasfigura, in fine, nel « libro del mistero », sfogliato « sotto le stelle ». Nei *Due fanciulli* malamente si lega alla scenetta dei due fanciulli — che litigano e si graffiano e che la madre manda a letto, ed essi nel buio si cercano e si rappaciano e dormono abbracciati, — l'ultima parte, che dà l'interpetrazione allegorica della scenetta ed esorta gli uomini alla concordia: il quadretto idillico impiccolisce l'ammonizione solenne, questa appesantisce il quadretto. Ma i versi gnomici delle *Myricae* sono, nella loro tenuità, incensurabili. Li ravviva, anche nella loro tristezza, un tenue sorriso. *Il cane:*

> Noi, mentre il mondo va per la sua strada,
> noi ci rodiamo, e in cuor doppio è l'affanno,
> sì, che pur vada, e sì, che lento vada.
>
> Tal, quando passa il grave carro avanti
> del casolare, che il rozzon normanno
> stampa il suolo con zoccoli sonanti,
>
> sbuca il can dalla fratta, come il vento;
> lo precorre, l'insegue; uggiola, abbaia.
> Il carro è dilungato lento lento,
> e il cane torna starnutando all'aia.

Parrebbe dunque che dicano bene coloro che soltanto nel Pascoli delle prime *Myricae* ritrovano un poeta equilibrato e compiuto. Ma si osservi: che cosa sono quelle poesie? Sono pensieri sparsi, schizzi, bozzettini: un albo di pittore, che può essere di molto pregio, ma che rappresenta, piuttosto che l'opera d'arte, gli elementi di essa. Le *Myricae* sembrano spesso pochi tratti segnati a lapis da un pittore che va in giro per la campagna:

> Lungo la strada vedi sulla siepe
> ridere a mazzi le vermiglie bacche:
> nei campi arati tornano al presepe
> tarde le vacche.

Vien per la strada un povero che il lento
passo tra foglie stridule trascina:
nei campi intuona una fanciulla al vento:
Fiore di spina!...

E lo schizzo ha la sua attrattiva, ed anche la sua compiutezza: quasi una compiutezza dell'incompiutezza. Sono anch'io dell'avviso che, nelle prime *Myricae* soltanto, il Pascoli abbia la calma dell'artista. Ma bisogna essere pienamente consapevoli di ciò che così si afferma, e che è, nè più nè meno, questo: che il meglio dell'arte del Pascoli è nella sua riduzione a frammenti, nel suo sciogliersi negli elementi costitutivi. Di frammenti stupendi sono conteste anche le poesie che abbiam ricordate e criticate come deficienti di fusione e di armonia: solo che nel contesto artificioso perdono la loro naturale virtù.

Già nelle prime *Myricae*, non appena l'arte del Pascoli tenta maggiori voli, svela il suo solito difetto. In alcune saffiche, e specie poi nei sonetti, egli è ancora sotto il freno e la disciplina del suo grande maestro Carducci; tolta la costrizione di quel modello, non ha scritto più sonetti. Ha continuato invece le odicine tra l'agreste e l'oraziano, tra la campagna e la letteratura, che dettero luogo al ciclo *Alberi e fiori*, al quale alcune nuove sono state aggiunte fin nell'ultimo volume di *Odi e inni*. In qualche altro breve componimento, c'è un'ispirazione erotica: come nel *Crepuscolo*, in cui celebra il doppio momento del giorno, l'alba e il tramonto, quando la bella si snoda dalle sue braccia « e con man vela le ridenti ciglia », o l'accoglie nelle braccia, « e il dolce nido come suol pispiglia ». La « reginella dalle bianche braccia » non è guardata con occhio indifferente, come la Rosa degli anni più tardi. C'è nei versi a lei dedicati un calor di sentimento, che fa di quelle tre poesiole alcune delle migliori pagine delle *Myricae:*

Felici i vecchi tuoi; felici ancora
i tuoi fratelli; e più, quando a te piaccia,
chi sua ti porti nella sua dimora,
o reginella dalle bianche braccia.

Il poeta si raffigura non senza trepidazione le prossime nozze:

Quella sera i tuoi vecchi...

quella notte i tuoi vecchi un dolor pio
soffocheranno contro le lenzuola.

Per un momento sogna di esser lui lo sposo felice:

> Al camino, ove scoppia la mortella
> tra la stipa, o ch'io sogno o veglio teco:
> mangio teco radicchio e pimpinella.
>
> Al soffiar delle raffiche sonanti
> l'aulente fieno sul forcon m'arreco
> e visito i miei dolci ruminanti:
>
> poi salgo e teco — o vano sogno!...

Vano sogno: lo scolaro è costretto a tornare al suo latino e al suo calepino.

Ma io sento in questa lirica amorosa l'eco dell'*Idillio maremmano* del Carducci; e più ancora della poesia di Severino Ferrari; la quale giustamente è stata ricordata negli ultimi anni, più volte, a proposito del Pascoli [1]. A ogni modo, il Pascoli non ha più

---

(1) Sul Ferrari, v. *Critica,* IV, 350-6. Lo stato d'animo dei due poeti (le prime *Myricae* e la prima ampia raccolta dei *Versi* del Ferrari furono pubblicate entrambe nel 1892) era, per molti rispetti ed anche per molte circostanze estrinseche, simile. Gli autori erano scolari entrambi del Carducci, nella caratteristica predilezione per le forme della poesia trecentesca e popolare, in certe movenze di stile, in quel piglio robusto e semplice insieme, che fece già lodare la poesia carducciana come la più *parlata* di tutte le nostre. Erano quasi compaesani, con le medesime fonti materiali d'ispirazione: i paesaggi, i costumi, le consuetudini di vita, cui alludono nei loro versi, sono gli stessi nel poeta di S. Pietro a Capofiume e in quello di San Mauro, nel campagnuolo dell'estremo bolognese e in quello della confinante estrema Romagna: entrambi sbalzati come insegnanti nelle più lontane regioni d'Italia, e portanti nel cuore l'uno il piccolo borgo « dove non è che un argine, cinque olmi e quattro case », e l'altro « sempre un villaggio, sempre una campagna », il paese dominato dalla « azzurra vision di San Marino ». Erano coetanei, infine, e condiscepoli ed amici; onde si scambiano versi e si ricordano l'un l'altro nei loro versi. E nella comunione d'anime nella quale vivono i giovani ricchi di promesse e di aspirazioni, alcuni atteggiamenti artistici dovettero passare dall'uno all'altro; nè è detto che il « succubo » fosse sempre il Pascoli, quando già nel *Mago* il Ferrari celebrava l'amico come l'artista « dalla lima d'oro », dalle « fresche armonie, dai baldi voli », e ne simboleggiava l'arte nel canto di un lieto coro di « giovani capinere ed usignuoli ». Accade quindi che, alcune volte, leggendo il Ferrari, par di leggere il Pascoli della prima maniera. Così in certe impressioni di campagna: « C'è un zufolar sì tremulo che viene Di fondo ai fossi..... »; in certe visioni di opere agricole: « Anco per poco ondeggerete, o chiome De la canapa verde..... »; in certi interni di case rustiche e di cucine: « Là splendeva co 'l giorno nei decenti Costumi la virtù della massaia..... »; e finanche nella descrizione della vita degli uccelli, nei pensieri dei rosignuoli o negli amori delle capinere: « Come un argenteo *tinn* di campanello..... ». D'altra parte, nel

ripreso codesti motivi: anzi, dalle posteriori edizioni delle *Myricae* la lirica « Crepuscolo » è stata espunta. Ed egualmente ne è stato espunto un sonetto, in cui il poeta prendeva atteggiamento e nome di ribelle di fronte a un principe; come non ha mai raccolto i versi rivoluzionarii, pei quali era noto tra i suoi condiscepoli di Bologna e dei quali conosco alcuni, che credo inediti e che cominciano:

> Soffriamo! nei giorni che il popolo langue
> è insulto il sorriso, la gioia è viltà!
> Sol rida chi ha posto le mani nel sangue,
> e il fato che accenna non teme o non sa.
>
> Prometeo sull'alto del Caucaso aspetta,
> aspetta un bel giorno che presto verrà;
> un giorno del quale sii l'alba, o Vendetta!
> un giorno il cui sole sii tu, Libertà!...

Ma da questo Pascoli amoroso e ribelle, da questo Pascoli *preistorico,* tornando allo *storico,* dicevamo dunque che, nelle prime *Myricae,* e soprattutto nella serie che le seguì, già si vede com'egli si sforzi ad una poesia più complessa e personale ed intensa, e come dia subito in disarmonie. Il buon piovano, che passa pei campi salutando e benedicendo tutti, è una figura che ha tocchi esagerati. Benedice:

> anche il falco, anche il falchetto
> (nero in mezzo al ciel turchino),
> anche il corvo, anche il becchino,
> poverino,
> che lassù nel cimitero
> raspa raspa il giorno intero.

Pascoli si risentono accenti del Ferrari: « Cantano a gara intorno a lei stornelli Le fiorenti ragazze occhipensosi..... »; « Siedon fanciulle ad arcolai ronzanti..... ». Ma la poesia del Ferrari — mentre mostra una cerchia di pensieri e di sentimenti più ristretta di quella del Pascoli ed è alquanto inferiore a questa per maturità di forma — è più fortemente dominata dal sentimento d'amore:

> Se corso d'acqua o ben fiorito ramo
> o strepito di venti o di bell'ale
> chieda l'onor del breve madrigale,
>
> non l'ottiene però se una gioconda
> forma di donna a la romita scena
> *non dia 'l senso d'amor ond'ella è piena.*

L'affettazione è già nel *Morticino:*

> Andiamoci a mimmi,
> lontano lontano...
> *Din don...* oh ma dimmi:
> non vedi ch'ho in mano
> il cercine novo,
> le scarpe d'avvio?...

e nel *Rosicchiolo* — la madre morta ha accanto un pezzo di pane, serbato pel figlio, — tutto rotto e ansante di esclamazioni:

> Per te l'ha serbato, soltanto
> per te, povero angiolo; ed eccolo
> o pianto!
> lo vedi? un rosicchiolo secco.
>
> Moriva sul letto di strame;
> tu, bimbo, dormivi, sicuro.
> Che pianto! che fame!
> Ma c'era un rosicchiolo duro...

e in altre molte. Già vi sono le inopportune materialità. I versi *Scalpitio:*

> si sente un galoppo lontano
> (è la...?)
> che viene, che corre nel piano
> con tremula rapidità;

non son da riprovare (come è stato fatto) per l'ardimento metrico, ma perchè la previsione della morte che sopraggiunge è diventata in essi qualcosa di prosaico, quasi di un treno che arrivi; e il verso, lodato per bellissimo: « con tremula rapidità », è di una precisione sconcordante col soggetto; com'è il triplice grido ultimo: « la Morte! la Morte! la Morte! », che ricorda quello del madrigale di Mascarille: « *Au voleur! au voleur! au voleur! au voleur!* ».

Lo strafare appare già per molti segni. Alla breve poesiola: *Il cuore del cipresso,* sono state aggiunte, nella seconda edizione, altre due parti per rincupirla e renderla enfatica; con raffinati giochetti come: « l'ombra ogni sera prima entra nell'ombra », e con interrogativi a più riprese: « E il tuo nido? il tuo nido?... ». Finanche la squisita ottava delle prime *Myricae:*

> Lenta la neve fiocca fiocca fiocca:
> senti: una zana dondola pian piano.

> Un bimbo piange, il piccol dito in bocca;
> canta una vecchia, il mento sulla mano.
> La vecchia canta: Intorno al tuo lettino
> c'è rose e gigli, tutto un bel giardino.
> Nel bel giardino il bimbo s'addormenta.
> La neve fiocca lenta lenta lenta;

è stata esagerata, non potendosi altro, nel titolo. S'intitolava: *Neve,* e fu poi intitolata: *Orfano;* mentre è evidente che nessuna ragione artistica costringeva a privar dei genitori quel caro piccino, che piange, *il piccol dito in bocca!*

Allorchè, dunque, nelle *Myricae* si prescinda da ciò che è eco o incidente passaggiero o semplice schizzo e quadretto minuscolo, vi si trova in embrione il Pascoli con le sue virtù e coi suoi difetti. Le *Myricae* contengono i motivi da cui si svilupperanno i *Canti di Castelvecchio* e i poemetti georgici e morali; i quali danno poi la mano ai *Poemi conviviali* e agli *Inni.*

III.

È da vedere perciò se non sia da seguire l'altra indicazione, che ci è stata offerta: che cioè il Pascoli vero sia da cercare nella sua poesia ultima e degli anni maturi, nel Pascoli *maggiore* contrapposto al Pascoli *minore,* nel Pascoli delle grandiose composizioni in terzine e in endecasillabi sciolti. È da vedere se di quei difetti, di cui è libero nelle prime *Myricae* perchè si appaga del frammentario, non sia riuscito poi a liberarsi anche e meglio per altra via, lavorando in grande, componendosi un gran corpo.

E, giacchè non diletta sfondare porte aperte, lascio da banda gl'*Inni,* che per comune e concorde giudizio sono la parte più debole della sua produzione ultima, e vado difilato ai *Poemi conviviali.* Nei quali, a tutta prima, sorprende un'aria di compostezza, una facilità e egualità d'intonazione, onde par di avere innanzi un altro individuo, o tale che si è sviluppato così improvvisamente e magnificamente che non lascia riconoscere l'antico. Che cosa è accaduto? Il Pascoli, oltre che poeta, è anche umanista: conforme alla tradizione della nativa Romagna (classicheggiante, più forse che altra regione d'Italia nel secolo XIX), e all'indirizzo della scuola del Carducci. Non è un pensatore, e neppur propriamente quello che si dice un dotto, perchè la sua solida coltura letteraria non è orientata verso la ricerca scientifica e storica, ma verso il godimento del gusto e la riproduzione della fantasia. Perciò ha qualcosa di anti-

quato rispetto al modo moderno della filologia; e, insieme, qualcosa di raro e di sorprendente. Da scolaro, stupiva i suoi condiscepoli che dicevano ch'egli si occupasse a mettere in prosa attica l'autobiografia del Cellini; e ancora si narrano le sue prodezze di versificazione latina e greca. Ha presentato più volte poemetti latini alla gara internazionale di Amsterdam, e più volte ha riportato il primo premio. Ha compilato antologie di poesia latina, e postovi introduzioni critiche, nelle quali si trovano brani e pagine descrittive, — gli aedi, Achille morente, l'agone tra Omero ed Esiodo, Solone vecchio che vuol imparare un canto di Saffo e morire, ecc. — che ricompaiono nei *Poemi conviviali* (1). Ora, in questi poemi egli marita la sua ispirazione poetica alle forme della poesia greca, nella cui riproduzione ha acquistato una pratica meravigliosa. Come nei poemetti presentati alle gare olandesi parla latino, e in latino dà i primi abbozzi o le varianti del *Ciocco*, dei *Due fanciulli* e di altre sue composizioni italiane, così nei *Poemi conviviali* parla greco: greco con parole italiane, ma con tutte le impressioni, le inflessioni, i giri, i sottintesi di chi si è cibato di poesia greca. Il libro è un trionfo della virtù assimilatrice, un capolavoro di coltura umanistica. Questo linguaggio greco, adottato dal Pascoli, conferisce alla sua nuova opera un aspetto meno agitato e dissonante.

Ma, quando si afferma, com'è stato affermato, che nel passar dalla lettura dell'*Odissea* a quella dei *Poemi conviviali* non si av-

---

(1) Un esempio. « L'aedo viaggia per l'Hellade divina e per le isole. Si aggira spesso lungo il molto rumoroso mare per trovare una nave bene arredata, che lo tragitti: egli paga i nocchieri con dolci versi, se è accolto..... Ma se è respinto, maledice..... Così a tutti si rivolge l'aedo, chè a tutti canta, uomini e dei: entra come nella casa dei re, così nella capanna del capraio; chiede con la maestà del sacerdote sì ai pescatori che tornano, sì ai vasai che accendono la fornace; e canta. Qualche volta dorme sotto un pino della campagna: qualche volta, sorpreso dalla neve, vede risplendere in una casa ospitale la bella fiammata, che orna la casa come i figli l'uomo, le torri le città, i cavalli la pianura, le navi il mare » (*Epos*, p. XXI). Si ascolti ora *Il cieco di Chio:*

> Io cieco vo lungo l'alterna voce
> del grigio mare; sotto un pino io dormo
> dai pomi avari; se non se talora
> m'annunziò, per luoghi soli, stalle
> di mandriani, un subito latrato;
> o, mentre erravo tra la neve e il vento,
> la vampa da un aperto uscio improvvisa
> nella sua casa mi svelò la donna,
> che fila nel chiaror del focolare.

verte differenza alcuna, bisogna rispondere di star bene attenti a non lasciarsi ingannare dalle apparenze. Sotto l'acqua limpida e cheta si muove la corrente turbinosa e torbida. Pascoli è Pascoli e non Omero: è, anzi, la sua, quanto di più dissimile si possa pensare dalla poesia omerica: questa così ingenuamente umana, quella così sapiente nella sua umanità, così sorpresa e stupita della sua ingenuità che sta a guardarla e a riguardarla in viso, e ad ammirarla; e non le par vera!

Si può scegliere a piacere qualsiasi dei suoi poemi, giacchè il loro valore press'a poco si equivale. *Anticlo* è nato da due versi e mezzo dell'*Odissea:* Anticlo, nel cavallo di legno, sta per rispondere alla voce di Elena che contraffà quella della moglie di lui, quando Ulisse gli caccia la mano nella gola (1). Il Pascoli comincia col fare delle variazioni intorno a questo motivo. Le due prime parti del poemetto sono quasi ripetizioni l'una dell'altra: un granellino di poesia è diluito in molta acqua:

> E con un urlo rispondeva Antìclo,
> dentro il cavallo, a quell'aerea voce,
> se a lui la bocca non empìa col pugno
> Odisseo, pronto....

La voce dilegua chiamando ancora per nome; finchè non s'ode più nulla:

> finchè all'orecchio degli eroi non giunse
> che il loro corto anelito nel buio;

così come, all'ora del tramonto, mentre essi se ne stavano chiusi nel gran cavallo, udirono lontanare i cori delle vergini; e poi si fece sera, e nella sera si udì una voce che chiamava intorno al cavallo, una voce dolce che aveva la più possente attrattiva sui cuori. — E siamo a questo modo ricondotti alla situazione del primo verso, che viene chiarita:

> Era la donna amata, era la donna
> lontana, accorsa in quell'ora di morte,
> da molte ombra di monti, onda di mari:

---

(1) Ἄντικλος δὲ σέ γ' οἶος ἀμείψασθαι ἐπέεσσιν
ἤθελεν, ἀλλ' Ὀδυσσεὺς ἐπὶ μάστακα χερσὶ πίεζεν
νωλεμέως κρατερῇσι.

Odiss., IV, 286-8.

tutti correvano già come a rientrar nelle loro case, rispondendo all'appello; ma si contennero al cenno d'Odisseo. Anticlo no: egli più di tutti, tra le fatiche e le glorie della guerra, nutriva in cuore la nostalgia della casa; e aprì la bocca a rispondere e strinse nella bocca il pugno di Odisseo. Non solo la narrazione è così girata e rigirata (direi che il poeta non procede oltre, ma vi si culla dentro): è anche infiorata di non poche preziosità. Si sarà notato quel *corto anelito* degli eroi nel buio, bellissimo di evidenza, ma che ci mostra la consueta ipersensibilità del Pascoli per le impressioni minute e piccine: e si noteranno ancora « la voce... che suonava al cuore Come la voce dolce più che niuna, Come ad ognuno suona al cuor sol una », e Anticlo che « era forte sì, ma per forza, e non aveva la gloria loquace a cuore..... », e simili. L'impressione, che prova Anticlo alla voce che lo chiama per nome, è resa con un balenìo d'immagini leggiadre:

come udì la voce
della sua donna, egli sbalzò d'un tratto
su molta onda di mari, ombra di monti;
udì lei nelle stanze alte il telaio
spinger da sè, scendere l'ardue scale;
e schiuso il luminoso uscio chiamare
lui che la bocca aprì...

Nelle altre parti, il poemetto si svolge allo stesso modo, tra fine e prezioso. Anticlo è ferito a morte e prega che venga a lui Elena, a rifargli la voce della sua donna. Sentite di nuovo la preziosità nell'incesso di Elena:

E così, mentre già moriva Anticlo,
veniva a lui con mute orme di sogno
Helena. Ardeva intorno a lei l'incendio,
su l'incendio brillava il plenilunio.
Ella passava tacita e serena,
come la luna, sopra il fuoco e il sangue.
Le fiamme, un guizzo, al suo passar, più alto:
spremeano un rivo più sottil le vene...

E il finale è a sorpresa: il Pascoli ha composto un poemetto senz'essere fortemente posseduto da un sentimento determinato. Anticlo, al vedersi accanto la raggiante beltà di Elena, mentre ella schiude la rosea bocca: « No — disse — voglio ricordar te sola ». È un epigramma sulla bellezza di Elena.

La cetra d'Achille — il canto dell'ultima notte dell'eroe a cui la morte è sopra — si risolve in un aggregato di descrizioni: la decorazione soffoca la situazione. Si resta ora col barbaglio nell'occhio di particolari troppo minuti:

> sbalzò attento Achille
> su dal suo seggio, e il morto lion rosso
> gli raspò con le curve unghie i garretti...;

ora con la romba nell'orecchio di versi che suonano quasi musica, se anche non creano l'immagine:

> Passava il canto tra la morte e il sogno.

Similmente, l'*Ultimo viaggio:* si ricordano squisitezze moltissime di particolari, come quei vecchi marinai compagni di Ulisse che si rimettono al remo al comando del loro vecchio duce e cantano:

> cantavano, e il lor canto era fanciullo
> de' tempi andati: non sapean che quello...

e tanti e tanti altri; ma Ulisse, così nitido nell'*Odissea*, è diventato una figura evanescente. — Nel primo dei *Poemi di Ate*, la descrizione dell'omicida inseguito da Ate, è l'amplificazione di una sensazione: l'uomo corre tentando invano di sfuggire alla vecchia Ate che gli vien dietro:

> Ma tristo e secco gli venia da tergo
> sempre lo stesso calpestio discorde,
> misto a uno scabro anelito...
>
> .... dietro di sè picchierellare il passo
> eterno con la subita eco breve.

Le Memnonidi è una lunga allocuzione lambiccata dell'Aurora ad Achille, che le ha ucciso il figlio e al quale essa predice la morte. Comincia con un'antitesi:

> Disse: — Uccidesti il figlio dell'Aurora:
> non rivedrai nè la sua madre ancora;

continua variando artificiosamente di metro, con troppo abile progressione: intesse immagini, degne di un poeta decadente e non della dea Aurora:

> Io ti vedeva predatore impube
> correre a piedi, immerso nella tua
> anima azzurra come in una nube;

e lunghe descrizioni come quella dell'Aurora che desta gli uomini alle opere di vita; e finisce con un rifacimento verboso del dialogo di Achille con Ulisse nell'Ade. Il *Sogno di Odisseo* ci dà l'esempio del ritornello — in versi sciolti: tanto le forme metriche non sono qualcosa di superficiale nè si può sperar di coglierne il valore tenendosi alla superficie. E di ritornelli chi abbia orecchio fine ne trova in tutte le pagine di questi poemi, che si perdono spesso in una vaga musicalità verbale: il ritornello, non meno qui che nelle poesie del Pascoli rimate, serve — come è stato bene osservato — a dare un'unità estrinseca a ciò che altrimenti si disgregherebbe perchè privo di vera complessità e di unità intima.

In *Alexandros* dovrebbe essere svolto il concetto leopardiano che, conosciuto, il mondo non cresce anzi si scema; ma Alessandro, giunto al confine della terra, non suggerisce al poeta se non argutezze di pensieri e fragore d'immagini, con alternativa di estrema determinatezza ed estrema indeterminatezza:

> E così piange, poi che giunse anelo:
> piange dall'occhio nero come morte,
> piange dall'occhio azzurro come cielo;
>
> chè si fa sempre (tale è la sua sorte)
> nell'occhio nero lo sperar, più vano;
> nell'occhio azzurro il desiar, più forte.
>
> Egli ode belve fremere lontano,
> egli ode forze incognite, incessanti,
> passargli a fronte nell'immenso piano,
>
> come trotto di mandre d'elefanti.

Ma, a questo punto, lo stento e lo sforzo cedono; e il Pascoli, con un « intanto », congiuntivo o avverbiale che sia, emette la sua nota lirica:

> Intanto nell'Epiro aspra e montana
> filano le sue vergini sorelle
> pel dolce assente la milesia lana.
>
> A tarda notte, tra le industri ancelle,
> torcono il fuso con le ceree dita,
> e il vento passa e passano le stelle.
>
> Olympiàs, in un sogno smarrita,
> ascolta il lungo favellio d'un fonte,
> ascolta nella cava ombra infinita
>
> le grandi querce bisbigliar dal monte.

Eppure no: anche in queste terzine possono insieme vedersi il pennello di un gran pittore e un pennellino più delicato, che si tinge in qualcosa che è simile al belletto.

Così il difettivo, e pure ricco di fascino, libro dei *Poemi conviviali* ci ridà l'ansia che suscitano le opere anteriori del Pascoli: anche in esso i particolari sono sentiti, troppo sentiti, troppo accarezzati, e la sintesi è deficiente. I maggiori lodatori di questo libro, nel quale, secondo essi, il Pascoli ha toccato le cime dell'arte, hanno tuttavia avvertito che « forse nessuno dei singoli canti che lo compongono è perfetto ». E l'osservazione è giusta, e la confessione importante. Un gran libro dunque, composto di singoli canti imperfetti: come mai? Gli è che la bellezza è dei frammenti, e dal libro se ne raccolgono tanti e tanti che sorge l'impressione della ricchezza e della grandezza. E con acume è stato raccostato questo poema ellenico del Pascoli al poema ellenico del D'Annunzio, alla *Laus vitae*, libro di un altro poeta frammentario per indole, benchè diversamente frammentario: di un sensuale, che non può mai dominare il dramma umano, il quale invece è dal Pascoli sentito bensì ma solo in rapidi guizzi e bagliori.

Per ragioni di compiutezza, bisognerebbe dare uno sguardo a un'altra delle manifestazioni cronologicamente ultime del Pascoli: al Pascoli prosatore, che stende ampie prefazioni alle sue raccolte, fa discorsi e conferenze, scrive saggi critici. La sua prosa è tutta riboccante d'intenzioni sottilineate, che si sforzano tanto verso l'effetto da non raggiungerlo. Vi abbondano gl'interrogativi, seguiti subito dalle relative risposte, su questo tipo: « Come? Col contentarci »; « Tu sarai più lieto, sai perchè? Il perchè è..... »; « E questa tela che sarà? Quella del pensiero umano..... ». Il tono è spesso di chi parli a bambini: « La prima capanna che uomo costruì, di terra seccata al sole, alla sua donna, gli insegnò una coppia di rondini a costruirla. Ciò fu al tempo dei nomadi ». Vi s'incontrano le riproduzioni foniche di suoni, come nelle poesie: « Quel campaniletto c'è stato tempo in cui non lo sentivamo annunziare la festa del domani? *Din don... din din don din din don...* » « Gli sgriccioli che... parlano romagnolo? dicono *magnè, magnè, magnè?...* ». Vi s'incontrano le piccinerie d'immagini, come nei versi. Discorre della giustizia sociale: « No, non si possono aggiustare l'anima e la vita umana, una volta rotte: bisogna non romperle prima. E bisogna che ciò si sappia e si veda, che ci son cose che non si possono riparare. Se non ci fossero i concini, chi sa? si romperebbero meno stoviglie ». Mettete d'accordo il padre ucciso e la giustizia sociale con le sto-

viglie rotte e coi concini! Parla, nientedimeno, di Garibaldi; e, rivolgendo il discorso ai giovani siciliani, comincia: « Egli si è addormentato nella sua isola. Due bambine sue gli fanno compagnia. Il mare instancabile si muove azzurreggiando intorno a quell'immobilità, e s'alza e s'abbassa, e s'alza ancora e sempre, come per vedere che è. Nulla! Nulla! E il mare non cessa mai di parlare intorno a quel silenzio, *sciusciuliando* (come dite voi) sulla sabbia, e gemendo tra le scogliere... ». Mettete d'accordo il mare di Caprera con lo *sciusciuliare* del dialetto siciliano! — Questa è la prosa del Pascoli; la quale di rado diventa semplice e armonica, e forse soltanto in alcune delle pagine introduttive alle antologie dei poeti romani.

In qualunque modo essa si tenti, la divisione critica dell'opera del Pascoli con una delimitazione cronologica si chiarisce ineseguibile. Si può ammettere che, in alcuni dei suoi volumi ultimi, vi sieno componimenti che mostrano i suoi difetti cresciuti a tal grado da rasentare la stravaganza: nei *Canti di Castelvecchio*, un ritornello piglia a rifare onomatopeicamente il vagito del neonato *(Ov'è ov'e?)*; nei *Poemetti* aggiunti, c'è quell'orrida *Italy*, col gergo angloitalico degli emigranti reduci dall'America; negli *Inni*, c'è l'inno *Per le batterie siciliane*. Ma bisogna anche aggiungere che, se negli ultimi volumi crescono i suoi difetti, crescono anche i suoi pregi: il cammino percorso dalle piccole *Myricae* ai *Canti di Castelvecchio* e ai *Poemi conviviali* è considerevole. Il seme dell'affettazione si è svolto in pianta rigogliosa; ma anche la virtù immaginativa ed espressiva del Pascoli ha avuto il suo rigoglio.

Proviamo ora se sia applicabile l'altro procedimento critico, pel quale la parte schietta viene separata da quella artificiosa, nell'opera di un artista, secondo il vario carattere del contenuto al quale l'artista si è ispirato o ha cercato d'ispirarsi.

continua.

BENEDETTO CROCE.

LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

II.

I PLATONICI.

V.

Francesco Bonatelli e l'influsso di Lotze in Italia.

I.

Molti punti di contatto con la speculazione di Luigi Ferri (1) presenta quella di Francesco Bonatelli, benchè diverse ne siano le origini e le ispirazioni, profondamente diversi la cultura e il valore dei due pensatori. Anche il Bonatelli è uno spiritualista dualistico; anche il Bonatelli è un prekantiano nel modo di concepire l'oggetto, come realtà sensibile e come realtà intelligibile, di contro all'oggetto; anche il Bonatelli finisce nell'agnosticismo; anche lui oltre il meccanismo psichico difende e mantiene l'attività autonoma e originaria della coscienza. Ma il Ferri muove dal Mamiani; e il Bonatelli dal Lotze; l'uno vuole ritagliare le ali alla metafisica fantastica delle *Confessioni d'un metafisico;* l'altro correggere le audacie panteistiche del *Microcosmo;* sicchè dove l'uno pare che proceda, l'altro si direbbe che indietreggi, rispetto ai filosofi da cui traggono le loro principali ispirazioni. Il Ferri nella sua polemica spiritualistica mira agli associazionisti inglesi e francesi; il Bonatelli al meccanismo psicologico degli herbartiani.

Ma, oltre la diversa orientazione, separa di gran tratto la critica del Bonatelli da quella del Ferri l'acume, che talvolta rasenta la sottigliezza, dell'analisi psicologica e gnoseologica, l'accuratezza e stavo per dire l'insistenza, a volte eccessiva, della discussione, onde il Bonatelli suole perseguire le tesi tenute per false, e lumeggiare da tutti gli aspetti le idee che prende a studiare; la passione sin-

---

(1) Vedi la *Critica* del marzo 1906, vol. IV, p. 107 sgg.

cera, viva, che mette nelle sue ricerche; e anche, — poichè questa è pure una caratteristica del pensiero elaborato, — la forma netta e quasi sempre precisa della sua espressione. Gli scritti del Ferri, come dissi altra volta, sono per la forma della composizione, il tormento di chi voglia leggerli per spremerne il succo. Quelli del Bonatelli, invece, se qua e là riescono alquanto prolissi per lo stesso eccesso inquisitivo, in generale sono una lettura veramente gradita. E se il Bonatelli non è propriamente un poeta, ha scritto molti versi (e anche un poema: *Alfredo*, 1856) non brutti; è molto studioso della forma, si compiace per la natura del suo spirito del linguaggio vivo e immaginoso; e — ciò che serve pure a spiegare la sua simpatia per il Lotze — non gli si possono negare attitudini sentimentali e fantastiche, di cui il Ferri era l'assoluta negazione. Onde gli scritti del Bonatelli potranno essere sempre cercati e letti con profitto, laddove quelli del Ferri — dico quelli dottrinali — sono ormai affatto dimenticati; benchè, in sostanza, le conclusioni filosofiche del primo non differiscano, come ho detto, gran che da quelle, che già conosciamo, del secondo. Il Bonatelli differisce, per altro, dal Ferri per un altro riguardo, di cui bisogna tener conto per intendere certi aspetti del suo filosofare. Il Ferri giungeva sì, anche lui, al concetto di un Dio personale e creatore; ma questo era per lui un concetto filosofico, in cui veniva quindi risoluta la sua coscienza religiosa. Il Ferri era un razionalista. Il Bonatelli invece è un credente, cristiano e cattolico. Egli sente profondamente il bisogno di appagare la tendenza religiosa non già con una semplice fede teistica, ma con le precise credenze dommatiche, il culto, i riti del cattolicismo [1]. E abbiamo visto (*Critica*, III, 122) come per scrupoli religiosi, dopo la pubblicazione di certe critiche anticattoliche del Bertini, egli uscisse dal numero dei compilatori della *Filosofia delle scuole italiane*. Pel Bonatelli la filosofia non è in grado nè di confutare nè di dimostrare le verità rivelate; perciò egli si tiene pago, per queste, della certezza che possiede come sincero credente; e si limita a combattere quei sistemi filosofici, che si oppongono a siffatte verità. « Preoccupazione — disse il Fiorentino [2] — la quale per noi, francamente, è un serio ostacolo ad una speculazione sicura e libera ». Ma ciò non è esatto: perchè non è la mancanza d'una religione che

(1) Vedi p. es. la sua conferenza *Pro aris et focis* nella *Rassegna nazionale* del 1.° giugno 1887.

(2) *La filos. contemp. in Italia*, p. 60.

rende possibile la filosofia libera e sicura; ma è la filosofia libera e sicura che razionalizza e risolve, comunque, il contenuto della fede religiosa.

La religiosità del Bonatelli è un altro titolo di superiorità, a parer nostro, sul Ferri, il quale non era razionalista perchè non fosse già religioso: ma era un fiacchissimo razionalista perchè superficiale, come già lo giudicammo, freddo e ignaro dei bisogni più profondi dello spirito, tra i quali la religiosità è certo il primo. La religiosità, anzi che ostacolo, è condizione necessaria del vero filosofare, benchè, come tutte le condizioni, debba essere superata. E quando non è superata, non è già che essa siasi opposta alla filosofia, ma è che la filosofia non è sorta. Perchè non bisogna mai dimenticare che la filosofia, come tutte le attività dello spirito, non può esser figlia che di se medesima; e quando non c'è, non c'è preoccupazione religiosa, nè preoccupazione antireligiosa, nè amore di verità, nè informazione spregiudicata di sistemi filosofici che la possa far nascere. Non si può dire, insomma, che il Bonatelli non sia stato un filosofo, — voglio dire un filosofo quale, secondo me e come apparirà dal mio discorso, avrebbe dovuto essere, — perchè è stato un fervente cattolico; ma deve dirsi piuttosto che egli è stato un fervente cattolico perchè non è stato un filosofo. Non ha avuto tanta energia speculativa da ridurre in forma razionale tutto il contenuto della sua fede. E l'efficacia esercitata sul suo spirito dal *Microcosmo* del Lotze gli tolse anche il pungolo della vera ricerca metafisica. Quella recisa separazione e opposizione del mondo della ragione retto dal meccanismo al mondo del sentimento retto dalla finalità, quel contrasto tra la scienza dell'*essere* e la metafisica del semplice *dover essere* non poteva non confermare una mente debolmente speculativa nella convinzione che al di là del conoscibile c'è il mistero, che solo il sentimento, la fede, i bisogni morali dell'umanità possono illuminare: illuminare, s'intende, a ciascuno secondo il suo sentimento, la sua fede, i suoi bisogni morali, che soli per lui possono essere il vero sentimento, la vera fede, i veri bisogni morali. Lo studio del pensiero del Bonatelli riesce da questo aspetto di molto interesse, mostrando molte parti di verità ingegnosamente investigate, ma non svolte logicamente, non organizzate, non animate pel difetto di vero spirito filosofico; e d'altra parte una saldissima fede trascendentale, che, razionalizzata, sarebbe stata principio sufficiente di organizzazione e animazione di quelle parti di verità, rimanere inoperosa e sospettosa da un canto, schiva d'ogni commercio sinceramente amichevole con quelle.

II.

Possiamo tralasciare di occuparci dei primi scritti filosofici del Bonatelli, che sono di scarsa importanza e non giovano a spiegare la formazione del pensiero dell'autore (1), benchè attestino già fin da principio la sua simpatia per gli scrittori tedeschi che muovevano da Herbart: simpatia dovutagli nascere a Vienna, dove egli fece gli studi universitari, e che fu con Lipsia uno dei centri dell'herbartismo. La prima delle sue pubblicazioni più notevoli furono i saggi pubblicati a Bologna nel 1864 col titolo *Pensiero e conoscenza:* materia, in buona parte, de' suoi corsi universitarii di quell'anno e del precedente. L'autore vi trae profitto dalle dottrine del Beneke, dell'Ueberweg, del Lotze; ma vi manifesta altresì le sue tendenze personali, e comincia già ad apparire quello che sarà in tutti gli scritti posteriori. Herbart è superato fin dalle prime pagine. Egli non è disposto nè a sacrificare la molteplicità degli *avvenimenti psichici* all'unità dell'Io; nè questa a quella. E come risolve la contraddizione di quest'uno che è identico a sè mentre perpetuamente si muta?

Enimma profondo, che taluni si credettero di sciogliere agevolmente sol perchè erano riusciti ad applicare de' vocaboli tecnici al fatto misterioso, mentre altri per amore della logica si credettero obbligati a rifiutare o l'uno o l'altro dei due termini dell'apparente contraddizione: senza accorgersi che, o sopprimessero l'uno per i molti, o i molti per l'uno, il termine violentemente soppresso ricompariva subito a malgrado loro in altre dualità (2).

---

(1) Il primo è: *Sulla sensazione, considerazioni seguite da alcuni frammenti filosofici,* Brescia, Gilberti, 1852. Seguono, a mia conoscenza, *Dell'esperimento in psicologia,* Discorso: nel *Programma dell' I. R. Ginnasio liceale di Brescia,* ivi, 1858; *Della linguistica in relazione alla psicologia, all'ideologia e alla logica* nella *Effem. della P. Istruzione* (poi *Riv. italiana,* di Torino), nn. 7, 10, 14 (1860); recensione informativa della *Zeitschrift für Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft* di Lazarus e Steinthal, 1860-61, ivi, n. 56 (1861); altri piccoli scritti, ivi; *Delle attinenze della logica con la psicologia,* Torino, Paravia, 1861; *Le idee nella natura,* Bologna, 1862; *Il pensiero e la lingua; L'esistenza dell'anima,* 2 lezioni, Bologna, 1862. Nel *Politecnico* di Milano del 1863 (vol. XVII, pp. 103-158) è una minuta esposizione del *Diritto naturale* del Trendelenburg; e in quello del '65 (vol. XXIV, pp. 298-329) della *Psicofisica* del Fechner. Dello stesso Trendelenburg il B. espose le *Ricerche logiche* nella *Rivista italiana,* nn. 124, 125, 126, 129 (1863).

(2) Pag. 3.

Primo dualismo, e primo mistero!

L'accadere reale ha luogo solo nell'anima, dice Herbart. Espressione *profondissima*, secondo il Bonatelli, ma *inesatta*, e racchiudente un idealismo che sta di mezzo tra quello degli Eleati e quello di Leibniz. « Noi diremo invece: il solo accadere reale, che cade sotto la nostra osservazione, è quello che ha luogo nell'anima » (1). Dunque, doppio accadere: uno che cade sotto la nostra osservazione, e un altro, che non vi cade, ma in cui il Bonatelli ci promette di mostrare che pur si penetra per analogia: analogia, naturalmente, non verificabile, una volta che uno dei due termini è al di là della nostra osservazione; e quindi, nuovo mistero!

L'anima è legata, e ne dipende, col corpo organico umano e specialmente con gli organi centrali; e però comunica colle *cose di fuori* attraverso una *mediazione mobilissima e complicatissima essa medesima e in gran parte inesplorata e inesplorabile.* Terzo mistero.

Infine, il *nodo più terribile:* se non si vuol negare la volontà « conviene ammettere nell'anima una duplice maniera di vita; l'una soggetta a leggi meccaniche, cieche e fatali, l'altra, sebbene anch'essa regolata da leggi, pure sorvolante a quelle e giovantesi delle medesime come di suoi stromenti nel tempo stesso che è obbligata ad assecondarle » (2). Dunque, libertà e meccanismo; un altro dualismo, inconciliabile anch'esso, perchè se la libertà trionfasse del meccanismo, non ci sarebbe che la libertà sola; e se trionfasse il meccanismo, non ci sarebbe libertà, ma solo meccanismo.

In questa rete di dualismi, ossia di difficoltà insormontabili, il Bonatelli si caccia con la salda rassegnazione a dovervi restare impigliato. Il pensiero, dice egli, è determinato da cause fisiche esterne ed interne; e da cause spirituali, meccanico-psichiche e logico-razionali. Quanto alla dipendenza del pensiero dalle cause fisiche, il Bonatelli riconosce che l'indagine del psicologo « compiuta non potrà essere mai forse, attesa la difficoltà e quasi impossibilità di osservare in atto tutte le funzioni dei nervi e in particolare del centro cerebro-spinale »; ma crede anche lui che veri progressi potranno farsi solo quando « alla pretesa di spiegare a un tratto fenomeni complessi e complicatissimi si sostituirà il metodo più faticoso, più lungo e più paziente, ma più sicuro di determinare parzialmente le singole rispondenze tra un fatto fisiologico semplice al possibile

(1) Pag. 5. (2) Pagg. 5-6.

e il fatto psicologico parziale » (1); quando insomma la filosofia cederà finalmente il luogo alla psicofisica. E l'autore loda il tentativo del Fechner.

D'altra parte, dentro il pensiero bisogna studiare l'incontro del meccanismo psichico con la razionalità logica: che sono due principii non solo distinti, ma opposti anch'essi. « Il pensiero ha due maniere di essere e quindi due attinenze molto differenti. Anzitutto esso è cosa che sta da sè, è la ragione assoluta, l'essenza e il principio ultimo del tutto..... L'altra maniera di essere del pensiero..... gli è come la vita dell'anima intelligente » (2). Dunque, un pensiero obbiettivo, in sè, diverso dal pensiero subbiettivo. Esso, che dovrebbe poi essere la filosofia, è al di là della mente umana.

Come tale il pensiero ha un organismo e leggi sue proprie; leggi e organismo che si rivelano più nudamente che altrove — benchè in una sfera parziale — nel dominio delle matematiche, e che più misteriosi e più velati traspaiono nella religione, nell'etica e nell'estetica; *mentre la radice ultima e il culmine supremo formano la meta, a cui la metafisica si affatica da secoli senza giungere mai a impossessarsene appieno.* E forse tale è il destino dell'umanità sulla terra: di tender sempre a quel fine, di accostarsi indefinitamente ad esso e di non raggiungerlo mai.

Il Bonatelli poeta era stato l'anno innanzi meno platonico e meno scettico. A un amico *(Tale..... ch'ebbe dal ciel la mente impari forse al cor alto e gentile)*, che tentava distoglierlo dagli studi di filosofia, dicendogli:

Che speri tu? sull'universo intero
Fitto velo è disteso,
Cui mortal destra a lacerar non vale.
Che più, se sconosciuto
Sei tu medesmo a te? se in quella salma,
Che per tua tieni, un simulacro inane
E di false parvenze una compage
T'è forza paventar? Se fin quel vivo
Pensier che in te perennemente oscilla,
L'intimo senso cui te stesso appelli,
Con infinito giro
Sopra di sè volgendo
A te medesmo si sottragge ognora?
Tal chi credea deliro
Il mare del saver correre a prova,
S'accorge alfin che pur le fonti ignora;

(1) Pag. 12. (2) Pagg. 13-14.

a quest'amico, nel 1863, il nostro scrittore aveva risposto:

È scherno dunque della mente il dono?
Ah no! se lungo e arduo
Di sapienza è il calle...
Non sosti in suo cammino
L'uman spiro dei secoli
Immortal pellegrino.
Quel ch'all'uno è negato, *avranno i molti*,
Se infaticati sempre a quella meta
Fisso terran lo sguardo;
E puri il cor, degli avi
L'eredità con pio culto servando,
La sacra a conquistar terra del vero
Suderanno concordi...
Verrà dì che sul vertice
S'accoglieranno alfin da tutti i lati;
E di là spaziando
Coll'appagato sguardo
Per gli eterni sereni interminati,
Oblieran beati,
Come fanciul la paürosa notte
Al lume lieto del mattino oblia,
« La noia e 'l mal della passata via » (1).

Chi dovrebbe spaziare per gli eterni sereni interminati è il pensiero filosofico; al quale pertanto il poeta prometteva una conclusione ben più confortante (benchè nient'altro che poetica) che non il filosofo dell'anno appresso. Ma la verità è che il Bonatelli a salire sul *vertice* ha sempre sudato poco, compiacendosi piuttosto ad esercitare il suo ingegno intorno a questioni particolari di psicologia e gnoseologia. Le quali, come tutte le questioni sottili, attirano gl'ingegni acuti, se anche non propriamente metafisici. Il suo problema speciale, il problema di tutta, si può dire, la sua vita, e l'interesse suo per questo problema, sono espressi in queste parole, in cui egli riassume gli accenni già fatti al lavorìo delle forze meccaniche della psiche:

Bello è seguire il processo di coteste forze nella elaborazione della massa greggia delle sensazioni; le quali, accumulandosi disordinatamente, secondo i mille accidenti della vita, nell'anima, pure in breve si organiz-

(1) Vedi *I filosofi*, carme di F. Bonatelli, Bologna, Fava e Garagnani, 1863 (ded. al poeta Giuseppe Bertoldi).

zano siffattamente tra loro da uscirne quel quadro dell'universo sensibile, che noi, tratti da un naturale pregiudizio, crediamo a bella prima che esista lì bello e pronto e non s'abbia ad aver bisogno che d'appropriarselo.... Le cose sono in sè quello che sono; ma prima che sieno in noi, non solamente quello che sono in sè, realmente, ma anche solo quello che ci appariscono; prima che ci siamo costruiti nell'anima nostra cotesto microcosmo, c'è del lavoro e ce n'è assai (1).

Ma accenniamo molto succintamente alle soluzioni gnoseologiche date o accettate dal Bonatelli in questo suo primo libro, in questo piccolo *Microcosmo*. Circa il rapporto del soggetto con l'oggetto il Bonatelli ripete la critica che il Lotze aveva fatto della dottrina herbartiana puramente realistica. La dottrina, che vuole spiegare la conoscenza come un viluppo complicatissimo di modificazioni che noi, senza uscir da noi, sopportiamo dalle cose, « niega e distrugge addirittura quella conoscenza che trattavasi di spiegare... perchè tutte le immutazioni che sopravvengono in un ente, i cangiamenti del suo stato, affinchè potessero essere elementi di cognizione, avrebbero mestieri di essere essi medesimi conosciuti ». Inoltre, « il soggetto sarebbe prigioniero assolutamente nel carcere della sua vita intima, e nonchè conoscere, ma non potrebbe aver mai il più lontano presentimento di altre esistenze al di là della sua; meno poi sapere come queste sien fatte e qual sia la natura delle cose ».

Alla seconda critica già dianzi aveva accennato. Con tutto il suo realismo, Herbart è un idealista nel peggior senso del termine. Sulla prima, sull'esempio del Lotze (2), insiste molto. Il giuoco delle rappresentazioni produrrà magari l'ammirabile quadro del mondo; ma questo quadro non avrà poi chi lo contempli. Tutte insieme, aveva detto il Lotze, formeranno bensì un esercito ordinato; ma ci mancherà l'occhio del generale che veda tale ordinamento. L'ordine suppone chi abbia virtù di concepire il tutto come unità, di distinguere insieme e riferire le une alle altre tutte le parti di esso. Come il significato di una proposizione non si realizza altrove che nella mente che raccoglie in un solo atto spirituale il significato complessivo delle singole parole nel loro ordine dato, così la cognizione delle rappresentazioni è tutta nella *coscienza* che l'anima ha delle medesime (3).

---

(1) Pagg. 17-8.
(2) Cfr. *Mikr.*, lib. II, cap. 4.
(3) *Pens. e con.*, p. 33.

Quello che c'è di vero nell'herbartismo è che « le idee delle cose non sono copie o immagini riflesse delle medesime, ma bensì parte della loro realtà, perocchè l'azione è realtà ». Non che non c'intervenga il soggetto; ma il soggetto, poichè l'azione parte dalla realtà esteriore, partecipa in qualche modo alla vita di questa: e l'oggetto è « il prodotto composto della realtà esterna e dell'intima natura del soggetto » (1). Quale parte spetti all'una e quale all'altro, non può dirsi, perchè a tal uopo occorrerebbe che uno dei due fattori fosse noto per sè. Ma che importa? Noi, dice il Bonatelli col Lotze, non dobbiamo creare il mondo, ma godere della sua contemplazione, moverci in esso come in nostra abitazione, servircene di strumento pei fini morali ed estetici della vita. E a tal uopo basta esser certi che le cose esteriori si riflettano sulla nostra natura (2).

Dunque, oggettivismo. Ma oltre l'oggetto c'è l'intelligenza, la forma ideale, onde la coscienza deve investire l'oggetto stesso, per conoscerlo. L'empirismo è la negazione della verità obbiettiva, perchè non può render ragione della *necessità* e della *validità assoluta* della conoscenza vera. È necessario ammettere un elemento a priori.

Ma in che senso prende l'a priori il Bonatelli? Al Galluppi che ne faceva una necessità soggettiva del pensiero, egli osserva: e questa necessità soggettiva su che si fonda? per qual ragione io sono costretto a pensare in tal modo? O questa ragione non c'è, e se c'è non ne so nulla; e allora non possiamo esser certi della nostra verità; ovvero bisogna riporre siffatta ragione in un verità ideale, oggettiva, assoluta, causa e fondamento della necessità subbiettiva. C'è un a priori dell'immaginazione o attività fantastica, che sono le forme o leggi del tempo e dello spazio. E c'è l'a priori del pensiero, che è duplice, essendovi principii di una necessità che esclude il contrario come impossibile, e principii di una necessità, che rifiuta il contrario non già come impossibile, ma come tale che non *deve* essere, sebbene *possa* essere (3). Ad esempio dei primi il Bonatelli adduce i principii d'identità e di causalità, la cui apriorità chiarisce riferendo e riassumendo alcune pagine del Lotze (4). E al Lotze sempre si attiene rilevando l'apriorità dei principii di valore.

---

(1) Pag. 34.

(2) Non giova qui rilevare le oscillazioni del Bonatelli tra l'interpretazione realistica e l'interpretazione idealistica dell'herbartismo: nè altre incertezze di queste sue dottrine più giovanili.

(3) Pag. 61.

(4) *Mikrok.*, lib. V, cap. 4.

Una miscela invece delle dottrine di Herbart e di Trendelenburg è quel che dice delle due funzioni a priori dell'affermazione e della negazione, di cui tratta con maggiore larghezza. Con Herbart afferma che il reale è essere, pura posizione (1); per modo che non è possibile attribuire alla realtà esteriore la negazione. « L'affermazione, la posizione del pensiero entro se stesso, è il riflesso ideale della posizione reale; essa ha dunque il suo corrispondente nelle cose. Ma il medesimo non può dirsi della negazione »; perchè essa suppone già l'affermazione, ossia l'oggetto affermato, e da reale divenuto quindi ideale. Ma, quando dal valore il Bonatelli passa a cercare l'origine metafisica della negazione, sulle tracce del Trendelenburg (2), pare che disdica la tesi herbartiana: certo, viene ad attribuire al reale in sè un correlato della negazione soggettiva. L'attività nel suo svolgimento pone sè e respinge tutto ciò che la contraria; questa ripulsione nello sviluppo dello spirito pratico genera psicologicamente la negazione; e una specie di negazione genera anche fisicamente nello sviluppo dell'attività universale. L'essere, determinandosi, s'individua; individuandosi, si limita; e per limitarsi respinge dalla sfera dell'individuo ciò che non le appartiene. L'essere poi si organizza; dell'organismo il tutto è logicamente anteriore alle parti e determina la legge di formazione e sviluppo, è forza impellente del processo organico nel tempo stesso che tutrice e conservatrice dell'organismo. Infine, questa idea del tutto da effettuare sarà come idea consapevole nel soggetto, che avrà da tradurlo in realtà; e allora la forza si manifesterà come libertà morale « per effettuare il disegno conosciuto o per distruggere, se fosse possibile, l'idea di questo disegno, che *deve* essere compiuto » (3). Non già, conchiude il Bonatelli, che l'energia ripulsiva metafisica, anche prima che pervenga alla sua manifestazione spirituale, sia tutt'uno colla negazione logica:

ma il pensiero, che dentro di sè ricostruisce l'essere posto fuori di lui, come riflette in sè e quasi direi imita idealmente la posizione reale dell'essere per via dell'affermazione logica, così per mezzo della negazione fissa nel campo delle idee quei limiti, che nelle cose sono fissati dalla attività stessa positiva che si conchiude in se medesima e si determina; allontana idealmente gli impedimenti e le forze contrarie, che nella sfera

(1) Pagg. 76, 80.
(2) *Log. Untersuch.*, vol. II, cap. 12.
(3) Pag. 86.

organica dei reali sono rimossi dall'energia ripulsiva dell'idea determinante; per mezzo della negazione logica finalmente rappresenta la negazione morale, che sorge dalla lotta tra il male ed il bene (1).

La miscela apparisce chiaramente in questa conchiusione: in cui l'energia ripulsiva del Trendelenburg si vuol quasi dissimulare dietro l'attività positiva determinante, mentre e dal Trendelenburg è dal Bonatelli le due attività sono effettivamente distinte.

Ma, checchè ne sia dei singoli elementi a priori ammessi dal Bonatelli, è certo che per lui questi elementi non sono pure categorie del soggetto. Nè anche la negazione, come s'è visto, egli ha avuto il coraggio di darla come affatto destituita d'ogni fondamento metafisico trascendente. Pure riconosce che a fare delle categorie altrettante idee di cui lo spirito abbia l'intuito, non si viene a capo di nulla (2): egli vede benissimo che se le categorie sono richieste alla conoscibilità degli oggetti, concepite le categorie come oggetti, occorrerebbero altre categorie perchè lo spirito potesse appropriarsele. Certo è che queste categorie, per avere un valore obbiettivo, devono avere una realtà trascendente, fuori dello spirito. Come si riflettano poi nello spirito è un mistero. Che siano un riflesso è una nostra incrollabile convinzione, senza la quale il pensiero non potrebbe pensar nulla, perchè non sarebbe possibile nessuna verità, nè pur quella dello scettico. Il pensiero, infatti, tutto il pensiero — secondo il Bonatelli — se *per l'uomo è posteriore alla realtà, nell'ordine di natura è anteriore a questa, ossia il pensiero creatore precede, informa e muove il creato* (3). Platonismo, si vede, della più bell'acqua.

Vediamo ad ogni modo quale sarebbe il processo della cognizione del mondo esterno. In questa parte il Bonatelli aderisce alle dottrine del Beneke e dell'Ueberweg (4), le quali non l'aiutano di certo a superare l'opposizione platonica dell'oggetto al soggetto. La percezione sensitiva in se stessa non contiene un criterio della sua validità oggettiva. Bisogna rifarsi dalla percezione o coscienza di sè, che non è una cognizione fenomenica, come vuole Kant (5), ma un

---

(1) Pag. 87. (2) Vedi pp. 35-6. (3) Pag. 73.

(4) Vedi nello stesso vol., p. 103 n. e *La coscienza e il meccanismo interiore*, studi psicologici, Padova, Salmin, 1872, p. 284.

(5) Il B. dice, o ripete, che Kant dalla inesatta denominazione di *senso interno* usata per questa coscienza di sè sarebbe stato tratto a considerare la percezione interna come una specie di senso e quindi a negare ad essa il valore di vera cognizione, riducendo anche l'Io a puro fenomeno (p. 91). — Ora ciò non

atto veramente conoscitivo, pura visione di ciò che le viene offerto: cognizione fornita di *verità materiale, cioè di corrispondenza tra la rappresentazione e la cosa rappresentata.* In questa conoscenza non c'è mediazione di organi o di forme estranee alla natura dell'oggetto da conoscere: questo apparisce alla coscienza per quello che è. E secondo il Bonatelli si può provarlo con questa claudicante dimostrazione.

L'argomento di Kant per la fenomenalità della coscienza di sè, che questa cioè sia legata alla forma a priori della sensibilità (il tempo) si appoggia sul principio gratuito che l'a priori sia subbiettivo. In secondo luogo, ammessa pure la soggettività del tempo, non ne viene perciò la fenomenalità dell'Io.

Avvegnachè — aveva notato l'Ueberweg (1), citato dal Bonatelli — quand'anche il fenomeno della nostra vita temporaria, onde abbiamo coscienza, nascesse dall'affettare che fa l'esser nostro estratemporario il senso interno, tuttavia siffatto fenomeno sarebbe pure sempre un risultato reale di un processo che ha luogo tra l'Io reale (*noumeno*) e il senso interno. Ora cotesto risultato, cioè la nostra vita temporaria — non guardando se sia o non sia un'immagine bugiarda dell'essere estratemporario — può ben essere riguardato in sè e per sè come una forma di esistenza e come oggetto di cognizione. In questo senso si dovrebbe, anche nella ipotesi kantiana, affermare del medesimo che esso è tale, come ne abbiamo coscienza e che noi ce lo rappresentiamo come esso è in effetto. Che è quanto dire la coscienza della nostra vita temporaria essere veritiera.

In terzo luogo: nel tempo, come dimostra l'osservazione psicologica, non cade soltanto la percezione interna, ma anche il contenuto di questa, ossia i fatti interni di cui abbiamo coscienza, che sono poi fatti reali, benchè prodotti magari dall'*azione di un ente sconosciuto:* fenomeni, ma se per fenomeno s'intende la manifestazione dell'essere.

In conclusione, « l'oggetto della percezione interna è qualche cosa che ha esistenza in sè o a dir meglio che esiste o accade in quel modo appunto, in cui è percepito » (2).

è esatto. Comunque l'avesse chiamata, questa percezione interna non poteva essere altro che conoscenza fenomenica, se Kant non riusciva a sottrarre siffatta cognizione alla necessità di una forma a priori (il tempo): sottrazione che per Kant sarebbe stata la negazione della stessa conoscibilità dell'oggetto.

(1) *Die log. Theorie der Wahrnehmung*, nella *Zeitschr. f. philos. u. philos. Kritik*, vol. XXX. Cfr. *System d. Logik*, § 40.

(2) Pagg. 93-4.

Conclusione che, secondo Kant, veramente esorbiterebbe un po' troppo dalle premesse: le quali si riferiscono sempre al fenomeno, laddove la conclusione da questo vuol passare al noumeno: ciò che sarebbe una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. La vita temporaria, di cui parla l'Ueberweg (e di cui poi i fatti interni, del terzo argomento (1), non pare che siano altro che una reduplicazione) data immediatamente nella coscienza è fenomeno; e Kant non ha mai negato che questo fenomeno sia appunto il contenuto del senso interno. Che poi questo fenomeno sia dovuto a un'entità reale benchè inconoscibile, anche questa è dottrina di Kant; ma da questo ad affermare che tale entità esista o accada in quel modo appunto, in cui è percepita, ci corre un bel tratto. — La conclusione per altro contraddice nella sua pretesa apoditticità alla dottrina dell'apriorità del tempo, già ammessa dal Bonatelli: apriorità che è certamente soggettività; e oggettività è soltanto, come s'è veduto, per un'esigenza indimostrabile. — Bene avevano l'Ueberweg e il Bonatelli il diritto di correggere la fenomenalità, interiore ed esteriore, della conoscenza kantiana; ma per quella sola via per cui ciò potrà mai riuscire possibile: concentrando pensiero e realtà nello stesso fenomeno; insistendo nella realtà della vita temporaria nella sua stessa fenomenalità; ma non parlando più dell'azione di un ente sconosciuto. Realismo herbartiano e idealismo kantiano sono così opposti tra loro, che l'uno è la negazione assoluta dell'altro. Se del fenomeno si fa una manifestazione della *res*, questa resterà sempre una *cosa in sè;* e dall'uno all'altra non ci sarà mai tragitto giustificabile.

Di che il Bonatelli, educato nell'herbartismo, non s'è mai dato ragione. Più d'una volta, e già in questi *Saggi*, egli ha preso in considerazione il pensiero del Galluppi su questo punto, espresso in quelle parole d'oro, già ricordate a titolo d'onore a proposito del Mamiani (*Critica*, II, 281). Ma, come il Mamiani, nè anche lui ne ha apprezzato il profondo significato. Qui dice che il Galluppi « mentre sembra pigliar le mosse dallo stesso principio, in realtà segue altra via. Poichè, quantunque egli riconosca come cardine d'ogni sapere la percezione di se stesso, da lui a torto chiamata sentimento (2), tuttavia egli vuole compresa nella sensazione stessa una

---

(1) Il B. veramente non numera questi tre argomenti; li distingue bensì esplicitamente l'uno dall'altro.

(2) È la stessa osservazione fatta a Kant per l'*innere Sinn;* ma è chiaro che è una vana questione di parole; ed è sostenibile che è da preferire il termine di Kant e di Galluppi.

manifestazione indubitabile delle esistenze esteriori » (1). In questo *tuttavia* si può vedere tutta l'inferiorità del Bonatelli rispetto al Galluppi. Il quale aveva giustamente attribuito al fenomeno il valore di rivelazione reale di tutta la realtà, interna ed esterna. E il Bonatelli, pure avendo di mira la stessa oggettività della conoscenza, s'adombra di cotesta intrinsecazione dell'oggetto sensibile (*esistenze esteriori*) con la coscienza sensibile; pur intravvedendo in questa unità del fenomeno e del noumeno, che l'Ueberweg additava nella vita temporaria dell'Io, la chiave del problema della conoscenza oggettiva dell'Io, non s'accorge del bisogno imprescindibile, chiaramente veduto dal nostro immortale Galluppi, d'una siffatta unità anche rispetto al così detto mondo esterno. Resterà per lui la domanda del Galluppi: « Se gli oggetti, se la regione dell'esistenza son separati dallo spirito, chi getta un ponte per passare dal pensiero all'esistenza, all'oggetto? ». Vedremo il ponte che ci getterà il Bonatelli col suo Ueberweg e col suo Beneke; e che sarà un ponte non dissimile da quello che ci avevano pure gettato lo Schopenhauer, il Lotze e tanti altri!

Egli intanto è certo d'aver « guadagnato un punto sicuro e saldo, a cui gettar l'àncora nel mare del dubbio ». Da questo primo rudimento di cognizione non è difficile procedere alla cognizione del mondo esterno. « Avendo il pensiero nella coscienza di sè e de' suoi atti raggiunto primamente un oggetto, una cosa in sè, egli non avrà mestieri d'altro, a penetrare nelle entità fuori di lui, che di ripetere fuori di sè e applicare al mondo dei fenomeni quella notizia, che gli è inerente, di sè medesimo » (2). Donde la tendenza animistica antropomorfica dell'uomo rozzo e del bambino; la quale si viene via via correggendo per effetto dell'esperienza, che, contraddicendo alla nostra credenza, ci obbliga a modificarla; e sottentra la tendenza mitologica, per cui in ogni corpo esterno non si finge più un ente

---

(1) Pag. 95. Anche nello scritto *Die Philos. in Italien seit 1815* (nella *Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit.*, N. F., Bd. LIV (1869), pp. 134-58) il B. ripetè che la dottrina galluppiana della coscienza di sè come sostanza psichica e dell'esistenza esterna implicita nel senso di sè, è « der Grundgedanke *wie auch der Grundenfehler* Galluppis » (p. 136). In questo scritto ha poi il grave torto di avere sotenuto anche lui che il Mamiani rappresentasse la conclusione del Galluppi, del Rosmini e del Gioberti. « Die drei Momente der italienischen Philosophie, die von Galluppi, Rosmini und Gioberti vertreten sind, erscheinen sämmtlich wider in der philosophischen Laufbahn des Grafen T. Mamiani » (p. 152). La stessa tesi che in quell'anno sostenne il Ferri.

(2) Pag. 98.

in tutto identico a noi, ma or l'uno or l'altro degli aspetti del nostro essere interiore. E sempre per mezzo dell'esperienza riusciamo in fine a concepire le esistenze esterne come una serie di enti che gradatamente si allontanano dall'uomo, togliendo dalla nozione reale, che noi abbiamo di questo per la coscienza, tutte quelle qualità, che più non sono compatibili col fenomeno esteriore; fino alla materia, l'elemento ultimo da noi concepibile, come base dell'esistenza, nucleo della sostanza; il quale anch'esso, per analogia col dato della coscienza di sè, concepiamo come forza, attività: ultima riduzione possibile del concetto della nostra vita intima.

Fin qui con l'Ueberweg e col Beneke. Lo stesso principio era valso allo Schopenhauer a sforzare la porta chiusa della cosa in sè, a fare della volontà la sostanza del mondo; lo stesso principio aveva dato modo al Lotze di supporre, diciamo così, il suo spiritualismo animistico. Ma non c'è chi non veda come esso sia inferiore al principio del kantismo, e molto più a quello del galluppismo. Il principio dell'analogia, dato e non concesso che sia perfettamente rispondente al processo reale dello spirito, è un principio psicologico; laddove la questione kantiana è questione gnoseologica. A Kant non faceva difetto l'escogitazione d'un processo per cui lo spirito pervenga all'ingenua conoscenza del mondo esterno: sibbene non pareva possibile dimostrare che questa ingenua conoscenza fosse altro che ingenuamente oggettiva. Egli, s'è detto tante volte e ci sarà per un pezzo bisogno di ripeterlo, non cercava la *genesi* ma il *valore* della cognizione; e in ciò consiste il trascendentalismo di Kant, e in ciò va riposto il carattere differenziale della critica della conoscenza rispetto alla psicologia. Costruito il microcosmo per analogia all'essere contenuto della coscienza di sè, resterà sempre da vedere se questa nostra costruzione risponda o no all'oggetto reale, che ha agito sul senso esterno. Il ponte, come ognun vede, il ponte richiesto dal Galluppi, resta ancora a gettarsi. Kant non ne aveva bisogno, e lo sospirava tra il suo fenomeno e l'immaginario noumeno; Galluppi, in quella sua dottrina, ha il merito di aver affermato che il concetto di un tal ponte è assurdo. — Che se dal mondo sensibile ci volgiamo al trascendente, il Bonatelli, senza più la guida dell'Ueberweg, fa un tentativo di estendere o invertire lo stesso procedimento analogico dalla conoscenza sensibile alla conoscenza dell'assoluto; e in questo tentativo ricade nella stessa confusione della psicologia con la gnoseologia.

Il pensiero discende da sè per concepire il mondo inferiore, applicandovi con progressiva riduzione le proprie qualità. Inversa-

mente deve ascendere per concepire un mondo di entì più perfetti e finalmente uno spirito perfettissimo al di sopra di tutto l'universo. Ma, se dal più si può cavare il meno, come è possibile il contrario? Come si può pervenire al concetto dell'Infinito movendo dal nostro Io, dalle sue attività, dalle sue sensazioni, se tutto ciò cade nella sfera del finito? C'è aperta una via, dice il Bonatelli, « per cui lo spirito umano può superare le barriere del finito e lanciare i suoi sguardi cupidi di scienza e d'amore nell'oceano sterminato che al di là di quelle si stende ». Ed espone una teoria, sulla quale tornerà a più riprese (1), della distinzione tra pensiero potenziale o involuto, o, come anche lo chiamerà, compendiato, e pensiero attuato o esplicato. P. e. « il numero degli abitanti della città di X è eguale al prodotto di 325 per 562 meno la loro differenza, voi avete una nozione di quel numero; voi lo possedete in voi, ma allo stato di involuzione. Per pensarlo in effetto, esplicitamente, converrà eseguire le operazioni da me indicate ». Ora la nozione involuta non è la esplicita; ma non perciò è nulla: essa contiene la legge, la formola del pensiero attuato, e insieme la coscienza della possibile sua esplicazione. Così la matematica costruisce la scala dei numeri, pur non potendo mai spingersi oltre un certo confine, di là dal quale resteranno sempre numeri smisuratamente maggiori: numeri inconcepibili e pur concepiti. Con un processo analogo lo spirito s'innalza alla concezione dell'assoluto: « nozione che per noi rimane sempre, per salir che facciamo, allo stato di involuzione » (2). La formola, la legge dell'ascensione è nell'*idealizzazione progressiva* dell'Io. Ma benchè di questa scala non sia dato raggiunger la cima, noi possiamo formarci un concetto di ciò che troveremmo lassù. Un concetto inconcepibile; un concetto

che si compone della rappresentazione della legge d'ascensione e della consapevolezza che per quanto si salga non s'avrà mai finito di salire. Questa consapevolezza riveste l'oggetto a cui si riferisce d'un sacro mistero, come la nebbia che circonda il vertice d'altissima montagna o vela

---

(1) *La coscienza e il meccanismo*, pp. 88, 206 sg.; *Una escursione psicologica nella regione delle idee*, in *Filos. sc. ital.*, 1877; *Di un'erronea interpretazione d'alcuni fatti psichici per rispetto al pensamento delle idee*, Roma, Salviucci, 1881 (estr. dagli *Atti della R. Acc. Linc.*, 1880-81), pp. 5 sgg.; e *Truccioli di filos.*, in *Riv. ital. di filos.* (1886), a. I, vol. I, pp. 70 sg.

(2) Veramente per la costruzione dei numeri il B. faceva consistere il pensiero involuto nella formula « di più la coscienza della possibilità di esplicarla » (p. 107). La formola dell'assoluto sarebbe invece inesplicabile!

lo sfondo di un lago; l'anima sente che è arrivata all'ultimo confine della conoscenza, sente che qui finisce la regione della scienza e comincia quella del sentimento religioso e della fede (1).

Lasciando stare il valore filosofico di tale conclusione, che è poi rimasta la conclusione definitiva del Bonatelli, — ci piace solo notare che anche qui si scambia un processo psicologico con un processo gnoseologico. Questo metodo supposto della idealizzazione dell'Io può giovare a spiegarci come si pervenga al concetto potenziale dell'Assoluto; ma è troppo chiaro che non ci dice nulla intorno alla validità obbiettiva di cotesto concetto. E la ragione dell'errore, così per la giustificazione del concetto dell'Assoluto come per quella della cognizione del mondo sensibile, è sempre una: il voler raggiungere l'oggetto, dopo averlo supposto fuori del soggetto, laddove tutto il movimento del soggetto non può essere mai altro che movimento interno, incremento dello stesso soggetto. L'errore additato già dal bravo Galluppi.

Il Bonatelli ha un certo sospetto dell'errore commesso; perchè si propone da se stesso l'obbiezione: « Noi abbiamo veduto..... come il pensiero umano arriva a formarci quelle nozioni delle cose in sè, che egli effettivamente crede reali e che costituiscono la base della sua concezione del mondo; ma *non abbiamo veduto che cosa lo autorizzi a ciò, ossia qual criterio vi abbia per giudicare che le nozioni effigiate così dal pensiero umano sono conformi al vero* » (2). Appunto: è questo il nodo del problema; ma che cosa risponde poi a tale obbiezione? Egli se la cava in poche parole con questa osservazione (3), che il processo di conoscenza per analogia, se dapprima è irriflesso, tuttavia è sempre « dominato da quelle leggi su-

---

(1) Pag. 108. — « Ora che razza di filosofia » — scriveva nel '65 uno scolaro del Fiorentino — « sia cotesta, nè so, nè voglio dire, potendolo ognuno da per sè giudicare. Una ragione che non è ragione, che arriva per mezzo di astrattezze a fingersi un ente ideale, fantastico, *negativo* ed al quale poi dà vita, persona, concretezza, ponendolo fuori del mondo, incomunichevole allo spirito umano, e di cui bisogna contentarsi avere un concetto *involuto* e *potenziale;* una ragione che si decanterà da sè medesima: ecco a quale mingherlina condizione vorrebbe il Bonatelli ridotta la filosofia ». VINCENZO CIRIMELE, *Lettere bolognesi,* nella *Civiltà italiana* del De Gubernatis del 23 luglio 1865, p. 30.

(2) Pagg. 108-9.

(3) Un segno del turbamento cagionato nel B. da siffatta difficoltà può essere questo: che la sua risposta comincia: « Per rispondere a tutte coteste difficoltà e domande dico: 1.o che il presupporre che noi facciamo... » e non va oltre fino a un « 2.o » capo. Tutto poi finisce alla prima difesa, qui sopra accennata.

preme della verità logica e metafisica, che operano in noi anche a nostra insaputa e che poi perveniamo a isolare e a valutare per mezzo della riflessione filosofica ». L'analogia « viene di mano in mano confermata o riformata e corretta dalle esperienze successive; cosicchè da ultimo rimane per la scienza un risultato depurato e netto di assoluta certezza » (1). — Dove è evidente che l'analogia, per quanto corretta e confermata, resta sempre l'analogia: un principio di spiegazione puramente psicologica; il quale, se è dominato da leggi logiche e metafisiche (non si sa poi in che modo), non potrà mai dalle medesime essere altrimenti garentito che come processo analogico. Anche il sentimento è dominato dalle leggi logiche e metafisiche; ma in quanto sentimento. L'analogia riveduta e corretta sarà una buona analogia; ma chi potrà dir mai che l'oggetto soggettivamente costruito per l'analogia sia il vero oggetto, l'oggetto in sè?

continua.

GIOVANNI GENTILE.

(1) Pagg. 109-10.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

WILHELM WUNDT. — *Mythus und Religion*, prima parte (seconda sezione della *Völkerpsychologie*). — Lipsia, Engelmann, 1905 (8.° gr., pp. XI-617).

Il mito non è altro che arte. L'arte è un prodotto della fantasia. Dunque, studiamo prima in generale l'arte e la fantasia. — Con queste premesse il presente volume è dedicato per più di due terzi alla fantasia in generale e poi all'arte, o, meglio, alle singole arti. Si può considerare così, senz'altro, come l'estetica del W.

Il concetto, che ha il W. della fantasia, non potrà certo riuscire del tutto nuovo ai lettori di questa rivista, i quali conoscono i sistemi dei principali estetici tedeschi contemporanei (1). Il concetto wundtiano della fantasia si approssima molto a quello del Lipps e del Volkelt, distinguendosene però per una portata filosofica, diciamo così, *generale*, che quelli non hanno, e che merita la pena di un breve esame.

Tre sono i caratteri, che *dovrebbero* — ma non riescono — a determinare il concetto di fantasia: l'intuitività, la spontaneità e la produttività. I prodotti fantastici debbono essere intuitivi, e ciò li distingue dai prodotti dell'intelletto, dai concetti; debbono presentarsi alla coscienza spontaneamente, come d'un tratto e inattesi, a differenza delle produzioni, prestabilite e volute, del pensiero intellettuale; e debbono, infine, essere creazioni, non ripetizioni di intuizioni già avute.

Certo, — dice il W. — le immagini della fantasia sono intuitive: « ma ove son dunque i fatti di coscienza, che in generale manchino d'intuitività? ». Domanda, la quale lascia credere, con ragione, che i concetti siano anch'essi intuitivi: non troppo intuitivi, come le intuizioni, ma solo un pochino. E non è meraviglia, giacchè il prodotto fantastico stesso può essere più o meno intuitivo: « Vi son poeti, per esempio, di cui le creazioni rivelano una fantasia eminentemente intuitiva. Ve ne son altri, invece, dei quali non si potrebbe punto dir questo, e cui non pertanto non possiamo negare affatto la fantasia, dovendo riconoscere che questa raggiunge in essi un alto grado in altre direzioni, per esempio nella facoltà inventrice e combinatoria ». — L'intuitività, dunque, non è

---

(1) Vedi *Critica*, I, 213-217, III, 138-146, IV, 200-211.

solo delle intuizioni; e, di più, l'intuizione può essere più o meno intuitiva. Un poeta, che abbia poca facoltà intuitiva, compensa con la facoltà combinatoria! Non cessa d'esser poeta per questo, nè manca di fantasia. I combinatori di romanzi popolari possono permettersi il lusso — essi che combinano tanto e con tanta abilità — di non avere se non una minima dose d'intuitività.

A tali altezze filosofiche è condotto, sgomento, il lettore, fin dalle prime pagine. Perchè la parafrasi non sembri esagerata, traduco: « Ciò è tanto più vero, in quanto l'esperienza sembra insegnare che il dono dell'intuitività e quello della combinazione assai di rado si trovano sviluppati presso a poco in egual grado nello stesso uomo, e che un grado straordinariamente elevato del dono fantastico in una di queste direzioni, può accoppiarsi con un grado relativamente molto basso, nell'altra ». — Dietro questa distinzione c'è la più volgare concezione della fantasia: da una parte, degli oggetti, delle cose, su per giù come in natura, un albero, un cavallo, un uomo — le *intuizioni!;* dall'altra, la combinazione di esse, gli aggruppamenti e le relazioni, come, per esempio, il cavallo legato all'albero, e l'uomo, anch'esso sotto l'albero, coricato per terra — una *composizione!* Oppure albero, cavallo ed uomo sono tutti insieme un'intuizione, e la combinazione comincia solo con l'*intreccio*, il romanzo giudiziario e la commedia brillante?

Il secondo carattere del prodotto fantastico, la spontaneità, nemmeno vale a definirlo. L'A. giustamente osserva che qui spontaneo è nel senso di involontario, mentre la stessa parola, applicata alla volontà, significa precisamente l'opposto: ciò che è spontaneo secondo la volontà, è appunto volontario. Ma, ben lungi dal sospettare che non si tratti di una accidentale omonimia, corre difilato alla sua conclusione: nella produzione fantastica può intervenire la volontà, come eccitatrice o regolatrice, e quindi la spontaneità non è un carattere decisivo dell'intuizione. C'è una fantasia passiva (spontanea) e una fantasia attiva (volontaria!). — È vero che egli riconosce non essere la volontà altro che qualcosa di estrinseco, che non appartiene alla attività fantastica; ma, ecco, pur non appartenendo, ... appartiene. Altrimenti perchè tirare in ballo la volontà, distinguere una fantasia passiva ed una fantasia attiva, e dichiarare improprio del prodotto fantastico il carattere della spontaneità? Le due specie di fantasia sono così ben distinte, da rassomigliare presso a poco la prima alla fantasia intuitiva, e la seconda alla fantasia combinatoria: « In questo senso la fantasia passiva e l'attiva rappresentano distinzioni d'uso pratico, la prima per indicare l'abbandonarsi della coscienza alle immagini fantastiche che sorgono in essa, la seconda le intrusioni intermittenti della volontà nel giuoco delle immagini stesse ». La volontà resta, dunque, fuori; ma non tanto da lasciare interamente sussistere la spontaneità, come qualcosa di assolutamente diverso: volontà e spontaneità sono fuori l'una dell'altra e, d'altra parte, si compenetrano un poco; sono distinte, e pure alquanto si fondono e si identificano. Appunto come

l'essere e il non essere intuitivo non sono due modi del tutto distinti dei fatti di coscienza. Ed è giusto che sia così, del resto; perchè i prodotti d'una stessa forma mentale debbono rassomigliarsi: — una forma mentale, quella del W., che, per quanto sia doloroso constatarlo, è uno dei coefficienti principali della sua grandissima notorietà, e del séguito che trovano le sue teorie.

Terzo carattere della fantasia: la produttività. È lo stesso della facoltà combinatoria; e quindi si sa che essa può avere varii gradi nella fantasia, potendo anche raggiungere un minimo, in corrispondenza d'un massimo d'intuitività. Ma, ad esser più certi che essa non definisce il prodotto fantastico, ora sappiamo pure che la facoltà combinatoria non è *specificatamente propria* della fantasia. E a che altro dunque potrebbe appartenere? Ci saranno, di certo, altri fatti di coscienza in cui agisce la facoltà combinatoria, i quali, lo confessiamo, sono da noi ignorati. Ma anche l'A. li ignora, giacchè il suo pensiero confuso è di quelli che creano l'ignoto. È una manifestazione tipica dei filosofi di tal specie la moltiplicazione nebulosa dei fatti che accadono nella coscienza umana; e chi, come il W., ha di questi riferimenti vaghi a facoltà o fatti, pei quali non si trova un nome, siamo pur certi che si aggira nella più fitta oscurità.

Posti così, e poi tolti, i tre caratteri distintivi del prodotto fantastico, non resta se non la curiosità di sapere che cos'è la fantasia! Quei tre caratteri sono non altro che *concetti superficialmente astratti* dai prodotti dell'attività fantastica *molto sviluppata*, cioè dai prodotti dell'arte; quindi lasciano nel profondo i segni veri e generali del prodotto fantastico, rendendo necessario lo studio di fatti molto più elementari.

Appartiene in generale al campo della fantasia tutto ciò in cui si manifesta un'attività figurativa; e non importa se le immagini siano riproduzioni di altre già avute, o produzioni nuove, risultanti, nei loro elementi o parti, da immagini precedenti. La produzione nuova è sempre vecchia, nel senso che le sue parti già esistevano. Il W. fa sua l'antica osservazione, che la nostra fantasia, per quanto sia creatrice, non crea mai dal nulla e nel nulla; la fa sua, s'intende, nel senso empirico e volgare, che le *parti* della creazione preesistono alla creazione medesima. Discorrendo della fantasia produttiva, insiste molto su questo punto, quasi per tema che qualcuno abbia a credere trattarsi di una facoltà superumana. — Nondimeno, come manifestazioni *più appariscenti* dell'attività immaginativa possono valere quelle che hanno il carattere di produzione *nuova*.

È vero che, alcune pagine innanzi, egli aveva affermato che le riproduzioni appartengono alla memoria, non alla fantasia: ora sono soltanto un grado *meno appariscente* dall'attività immaginativa. Ma ciò, come sempre, non importa. L'essenziale è determinare i fatti fantastici semplici da studiare. E questi sono, tra le produzioni nuove, quelli in cui l'elemento fantastico non usurpa tanto dell'elemento *oggettivo*, non s'immedesima

tanto con esso, da non potersene più distinguere. L'analisi si eserciterà col massimo rigore quando la rappresentazione sia tale che in essa *l'immagine oggettiva e la fantastica siano unite in modo da potere esattamente metterle a confronto.* La questione fondamentale della fantasia è un problema sperimentale: l'esperimento soltanto, facendo variare le condizioni del fatto, è capace di farci dominare la distinzione tra l'immagine *oggettiva* e l'immagine fantastica.

Ora, le condizioni da far variare non possono essere altro che stimoli dei sensi; e perciò quelle che sono predestinate a diventare oggetto dell'analisi elementare dell'attività fantastica, sono le *immagini fantastiche nelle percezioni sensibili.* Una percezione sensibile, e una immagine della fantasia che vi si sovrappone: ecco il fatto complesso, che bisogna esaminare. Gli elementi dell'immagine oggettiva sono sensazioni, che si possono variare a piacere. — Unico dubbio, che sorge nell'A., questo: ogni percezione non è essa stessa un fatto complesso, nel quale hanno parte non soltanto gli stimoli presenti, ma un incalcolabile numero di esperienze passate? E allora dov'è un limite tra il reale e il fantastico, tra ciò che è presente e ciò che si aggiunge, tra l'effettivo e l'immaginato? Come riusciremo a distinguere quelle percezioni, che servono al nostro uso, vale a dire che presentano un taglio netto tra il fantastico e l'oggettivo? — Ecco: nella maggior parte dei casi la distinzione delle due fonti della rappresentazione è tanto più difficile, per quanto più il prodotto aggiunto (fantastico) ha essenzialmente il compito di *riempire i vuoti* della percezione oggettiva, sicchè il prodotto fantastico si accorda con la realtà stessa. Che poi in questi innumerevoli casi le nostre rappresentazioni sono vere e non pertanto illusorie, ci è assicurato dagli altri casi, in cui il riempimento soggettivo c'inganna, e solo una posteriore riflessione ci avverte dell'illusione.

Sicchè pare assodato questo: 1. sono assolutamente oggettive o reali le sensazioni; 2. tutto ciò che nelle nostre rappresentazioni non è riportabile al senso immediatamente (allo stimolo presente), è una nostra aggiunta, fantastica; 3. alcune di queste aggiunte, pur non essendo realtà, servono a riempire i vuoti della realtà, e fanno tutt'uno con essa; 4. le altre le riconosciamo come vere e proprie illusioni.

La realtà e l'illusione, concepite in questo modo, sono, senza dubbio, una meravigliosa novità; specialmente quelle aggiunte fantastiche, che vanno a riempire i vuoti della realtà, diventando realtà esse stesse. Ma non c'è poi da illudersi troppo sull'importanza di queste aggiunte; in fondo, la realtà vera è sempre la sensazione. Da tutto il paragrafo, e specialmente da ciò che segue, si vede chiaro che l'A. le ha ammesse soltanto, perchè, da buon psicologo, si è ricordato che l'associazione non manca mai, anche nelle semplici sensazioni. Il campo che resta per l'illusione è infinitamente più vasto; e tutto, veramente, è illusione. La realtà stessa è inquinata dall'illusione, la quale diventa realtà, è vero, ma è sempre, da principio, illusione.

È necessario, dunque, studiare le *illusioni fantastiche*, non quelle *reali*, e propriamente le illusioni dei sensi, perchè in queste, come si è detto, si può far variare l'immagine reale, la sensazione, per distinguerla bene dall'immagine aggiunta, che risulta da associazioni esistenti nella fantasia. Si presentano in primo luogo le illusioni pseudoscopiche: un quadrilatero piano con le sue diagonali ci può apparire, per via di associazione, come un solido, un tetraedro, rilevato in un verso o nell'altro, secondo il punto di esso su cui fissiamo l'attenzione. Altre figure piane, allo stesso modo, possono apparir solide. Così si ha, da una parte l'immagine reale, cioè la figura quale è disegnata sul piano, e dall'altra le associazioni, le aggiunte, che producono l'immagine fantastica, il solido in rilievo. Altre illusioni derivano da questo, che noi apprezziamo la grandezza di alcune figure schematiche mediante l'associazione delle immagini che esse ricordano: se sono realmente eguali, per esempio in altezza, potremmo giudicarle diseguali, in virtù delle immagini associate. E così di séguito. — Sono, tutte queste, associazioni *oggettive*, cui seguono le associazioni *del sentimento*. Quando proiettiamo negli oggetti gli stati del nostro animo, aggiungiamo egualmente alla rappresentazione qualcosa che non ci è dato dal senso. Vediamo gli oggetti animati della vita che diamo ad essi: riflettiamo in un oggetto un nostro stato d'animo, e lo riviviamo in esso, mentre ci distinguiamo dall'oggetto medesimo. S'intende che vi son varii gradi di compenetrazione dei nostri stati con gli oggetti esterni, o meglio che noi possiamo prodigare più o meno dei nostri stati, secondo l'occasione. Ma il fenomeno è uno solo, il consenso, l'*Einfühlung* — del quale già abbiamo avuto occasione di occuparci bastevolmente in questa rivista. Ai due maggiori maestri odierni di questa teoria, il Lipps e il Volkelt, si affida di tutto cuore il W., felice d'essersi messo con loro sulla via maestra per tutto ciò che riguarda la fantasia, l'arte, ed anche, perchè no?, il mito. I fattori oggettivi, prima, e i fattori del sentimento dopo, costituiscono tutto il nostro mondo d'immagini (l'A. li studia anche nelle rappresentazioni temporali, oltre che in quelle spaziali). Ma, appena trovata l'*Einfühlung*, i fattori oggettivi passano in seconda linea, anzi in ultimissima linea, perchè non se ne parla più. E resta così definitiva la conclusione che noi creiamo gli oggetti specialmente coi nostri stati d'animo, aggiungendo al materiale fornito dalle sensazioni l'apparenza di una vita simile alla nostra.

La fantasia, che volevamo conoscere, è dominata da due principii, dei quali uno è appunto l'*Einfühlung*, che l'A. si compiace anche di chiamare appercezione animatrice. « Questo principio domina la vita dell'anima in tutte le sue formazioni, le sue trasformazioni e i suoi sviluppi (!). Nel modo d'intuire il mondo, proprio del bambino, esso domina ancora relativamente indisturbato, ma s'insinua poi sempre anche nelle rappresentazioni dell'uomo adulto. Anima le creazioni dell'arte, dal più semplice utensile od ornamento, fino alla più perfetta riproduzione della figura umana e d'altre forme naturali, o alle creazioni dell'architettura ».

S'insinua poi egualmente nel mito, e perfino nella religione. — Il secondo principio potrebbe chiamarsi quello *del potere, che ha l'illusione, di rinforzare il sentimento.* Il che significa soltanto che, quanto più è forte il sentimento che noi trasportiamo nell'oggetto, e quindi l'illusione di vederlo in esso, tanto più forte è l'impressione che ne proviamo, cioè il sentimento che ritorna a noi. In altri termini, quanto più se ne dà (di sentimento), tanto più se ne riceve. Ed è un principio che domina anch'esso tutta la vita dell'anima, fino, naturalmente, al mito e alla religione.

Dati questi due principii, che ci spiegano la fantasia, diventa addirittura superfluo domandare come questa attività, la quale anima gli oggetti, diventi talvolta, come nell'arte, produttrice dell'oggetto stesso. La risposta si può perfettamente prevedere. È quella cui ricorre chiunque pensa che il prodotto fantastico stia nella.... fantasia, indipendentemente da qualunque estrinsecazione, ovvero, che è lo stesso, l'espressione essere avvenuta, quando non si è espresso ancora niente. Allorchè l'attività fantastica è più forte, lo stimolo dall'esterno più efficace, l'immagine tende a realizzarsi in un oggetto: sopravviene la *volontà*. Ed è tutto spiegato.

Non è qui il caso di ritornare sull'*Einfühlung*, per dimostrare, come facemmo altra volta, che essa presuppone l'immagine, riducendosi al sentimento senz'altro, cioè al piacere e al dolore, e con l'estetica non ha nulla in comune. Nè è necessario ricordare che spetta alla psicologia lo studio di quei processi associativi, pei quali, per esempio, attribuiamo a certe forme e atteggiamenti del corpo umano certi stati interni: la fantasia intuisce, e non v'è differenza determinabile, nel modo di far parte dell'intuizione, tra il mero dato sensibile e gli elementi associati. Il W., per questa parte, cade sotto quella critica inevitabile, che colpisce qualunque teoria estetica, che non arrivi al concetto di attività spirituale e dell'intuizione come puro irreducibile fatto teoretico, restando impigliata tra sensazioni, associazioni e sentimenti. Per contrario, quello che dà il senso del nuovo, e merita ogni attenzione, è la tesi filosofica generale che egli ci presenta nell'*Einfühlung:* l'essere questa una forma di attività fondamentale dello spirito, l'origine unica del nostro mondo d'immagini, la vita del materiale sensibile, l'energia da cui questo è dominato e tradotto in illusione, sempre, anche quando l'*illusione è reale!* L'*Einfühlung* del W. contiene tutta una teoria gnoseologica.

E, difatti, l'A. è condotto ad approfondire in questo senso la portata delle sue idee, fornendoci un'inaspettata interpretazione dell'*appercezione trascendentale* kantiana, della quale non so che diranno i neo-critici, cui è caro il nostro W. Povera *Critica della ragion pura*, che sembrasti la fortezza più inespugnabile eretta contro la psicologia, ed ora sei invasa e battuta in tutti i versi dalla forza dei nuovi psicologi!

Un altro estetico, il Wernick, identificò la *sintesi* con l'associazione: il W. viene ora a tradurci l'*Einfühlung* nell'*appercezione trascendentale.*

E poteva prevedersi, del resto: se l'*appercezione trascendentale* è la forma che accoglie ogni dato sensibile, — vale a dire è tutto quello che appartiene al *soggetto*, che il soggetto pone di suo, — era naturale identificarla con lo *stato sentimentale del soggetto*, che, infine, è appunto tutto ciò che nell'intuizione non appartiene al dato sensibile. Non importa all'A. l'apriorità della *appercezione trascendentale*; può prescindere dalle forme del concetto e dell'intuizione, perchè queste, riposando sul criterio della necessità aprioristica, sono per lui senza oggetto (*gegenstandlos*): « psicologicamente, la forma e il contenuto delle nostre rappresentazioni sono uniti in modo che non soltanto, come Kant affermò, le forme dell'intuizione e i concetti non possono darsi senza un contenuto sensibile, ma le une e gli altri sono sempre in dipendenza funzionale (?) da questo contenuto ».

Dopo tutto ciò, che cosa è il mito? — Non è altro che un grado più accentuato della *Einfühlung*: « la fantasia mitologica non è una fantasia specifica, una facoltà dell'anima, che fu una volta e poi scomparve definitivamente, ma in tutta la sua essenza essa è identica con la fantasia in generale ». Ciò che la distingue dalla fantasia estetica sta solo in questo, « che in essa quella proiezione, negli oggetti, dei sentimenti, affetti e volizioni è così penetrante, da far apparire gli oggetti stessi come animati, come essere personali ». Con l'*Einfühlung* estetica animiamo l'oggetto, ma lo consideriamo ancora come inanimato; nella rappresentazione mitologica gli diamo tutto, anche la personalità. Non v'è altra differenza che di grado: il mito è una forma rinforzata dell'*Einfühlung*, questa è una forma moderata del mito: entrambe poi sono *modificazioni* di quella funzione generale, che è l'*appercezione*. — Il rapporto, che hanno l'appercezione estetica e quella mitologica con l'appercezione in generale, è quello del condizionato alla condizione; l'appercezione in generale rende possibile le altre due, come se queste fossero il suo modo d'essere concreto. Ma, geneticamente, l'appercezione mitologica vien prima di tutte. In essa tutti i sentimenti e gli affetti suscitati dall'oggetto, diventano proprietà dell'oggetto stesso. Vien dopo immediatamente l'appercezione estetica, in cui si conservano ancora tutti i fattori essenziali dall'appercezione mitologica, con la sola differenza che gli elementi soggettivi proiettati nell'oggetto sono interamente dominati dall'*intuizione oggettiva*. Ed, infine, l'appercezione estetica diventa appercezione *tout court*, o... *trascendentale*, quando quegli elementi soggettivi si riducono a semplici *atti volontarii interni*. — È curiosa, senza dubbio, quell'*intuizione oggettiva*, che ora comparisce a dominare il mito, per ridurlo ad arte; ma più strana forma non si saprebbe pensare di quell'*appercezione trascendentale*, che è condizione delle altre due, e vien dopo di esse, per successiva riduzione, per la conversione degli elementi fantastici in *atti volontarii interni!* Contro tali incoerenze non è possibile nemmeno la difesa del semplice buon senso.

Tale è, ahimè, la spina dorsale del presente volume. Di tutti i luoghi

comuni dell'estetica psicologica o *aesthetica vulgaris*, che formano il corpo di esso, nella teoria delle arti singole, è meglio non parlare. Sono cose troppo note, che non si possono seguire senza un invincibile senso di fastidio e di smarrimento. E poi, che relazione hanno col povero mito, relegato in fondo, e che pure è uno degli argomenti annunziati nel titolo?

Il capitolo sul mito comincia con una confutazione di tutte le teorie mitologiche più comuni, nella quale il W. ha buon giuoco contro le teorie costruttive e simbolistiche: il suo punto di vista gli concede tanto. Egli non si dissimula la difficoltà che presenta la delimitazione del suo tema; ma, come si è visto, accoglie più o meno esplicitamente questa definizione del mito: la personificazione di oggetti naturali. Nell'altro volume vedremo meglio spiegato il suo pensiero; ma quel poco che è qui sappiamo quanto prometta. Il non avere un'idea, neanche lontana, di ciò che è la fantasia e l'arte, non è certo la condizione più favorevole per comprendere il mito.

L'identificazione di arte e mito è continuamente confermata. Quando il W. si prova a distinguere il mito dalla poesia, non trova se non una differenza quantitativa nel numero dei produttori: il mito è un vero prodotto collettivo, e nasce quando una grande conformità nel sentire comune rende addirittura impossibile l'attribuzione ad un singolo individuo; la poesia è creazione individuale, e mostra l'impronta spiccata dei singoli individui anche nel caso di una collaborazione collettiva estesa per più generazioni. Come si farà la distinzione? In alcuni casi è difficilissima, in altri impossibile assolutamente. E questo modo di vedere induce l'A. alla ricerca di quelle concezioni mitologiche, che con più verosimiglianza son veramente tali, perchè nascono da fenomeni della natura, che dovettero necessariamente colpire l'uomo primitivo, come il nascere e il morire del sole. — Anche per un'altra via egli accenna a questa limitazione, quando dice che l'arte è una forma in cui si adagia il contenuto mitico. Da questa affermazione — a prescindere dalla confusione che l'arte è data come forma del mito, mentre è poi essa stessa un mito *attenuato*, — si rileva la tendenza ad una delimitazione *contenutistica* del mito.

Ma, lasciando anche da parte la complicazione generata da questa tendenza, il W. non si accorge che gli esempii stessi da lui assunti non si accordano con la definizione del mito, in quanto personificazione di *oggetti* naturali. La natura con un suo oggetto dovrebbe dare il materiale sensibile, su cui la fantasia creerà il mito. Ora, se si pensa agli esempii, che si recano continuamente, e recati anche dal W., dell'*Einfühlung* spaziale, nei quali il dato sensibile è così bene evidente e fissato, nasce spontanea la domanda se, anche nei miti riconosciuti tali con maggior certezza, quel dato sensibile si presenti allo stesso modo. Siamo capaci, in altri termini, di cogliere la stessa relazione, da una parte, per esempio, tra il senso di riposo datoci da un sostegno che sopporta un

peso adeguato, e il materiale sensibile del sostegno e del peso — e, dall'altra, tra l'insieme di tutti gli oggetti e fenomeni naturali, e la forza di una *persona* che li domina e muove: Giove?

Ebbi occasione di notare altra volta che l'estetico, il quale si affida all'associazione, non ha un criterio per distinguere le associazioni inerenti per necessità ad un'intuizione, da quelle estranee; e ciò dicevo a proposito del caso tipico di uno dei migliori scrittori tedeschi contemporanei di estetica, il Witasek, il quale, pure ammettendo le associazioni *allato* all'intuizione, non dentro, sente il bisogno di bandire le associazioni *estranee*. Il dilemma cui non si sfugge è questo: o tutte le associazioni son buone, oppure, se alcune sono estranee, le altre fanno parte necessariamente dell'intuizione. E allora bisogna lasciare il principio dell'associazione pel principio dell'intuizione. È in questo, nell'intuizione irreducibile, che deve cercarsi la ragione di quella necessità, che l'associazione non riesce a determinare. — Ognuno è disposto ad ammettere che la profonda commozione, da cui possiamo esser colpiti davanti ad un quadro, di cui una figura ricordi una persona a noi cara e perduta, dipenda da associazioni del tutto estranee; ma non allo stesso modo ognuno concederà, quando il caso non sia estremo, che le associazioni debbono essere tutte là, nel quadro, costrette dall'unità e dalla ferrea necessità intrinseca dell'opera d'arte. L'intuizione, cioè l'atto spirituale che investe tutto il materiale sensibile, include la giustificazione di tutto ciò che esso abbraccia, e la condanna per conseguenza, l'inesorabile espulsione di quello che non gli appartiene. L'associazione, che s'insinua nell'intuizione, determina la caduta dell'atto spirituale sotto il dominio della passività. Ben lo sanno gli artisti che, nella laboriosa ricerca della loro immagine, altro non fanno che estrarla, per così dire, dalle associazioni estranee, talvolta suggestive ed imperiose; gli artisti, che conoscono tutta l'angoscia e la gioia, che accompagnano le disfatte e le vittorie, nella lotta viva e vissuta contro ciò che si oppone al loro libero *fare*. — E l'intuizione già perfetta e chiusa in sè sta contro le associazioni come, per esempio, un organismo di fronte ai corpi estranei.

Ora, un'opera d'arte che rappresenta un tema mitologico, è sempre un'opera d'arte: sia mitologico, sia leggendario, sia storico il suo tema, l'opera d'arte non cessa d'esser tale. A noi non importa se Enea è esistito o no; e se è esistito, possiamo bene vederlo parlar con Venere, che non è esistita. Il mito, quindi, dal momento che diventa opera d'arte, è non più mito, ma opera d'arte.

Ma, prima e fuori dell'opera d'arte, il mito che cosa è? A noi i miti son giunti sotto forma di opere artistiche; ma prima di passare in queste opere, che erano per sè stessi? È da accettare la veduta che il mito sia una sapienza riposta ed oscura, come voleva Vico, la *Ohnmacht des Gedankes*, come voleva Hegel?

Di tali questioni aspetteremo a discutere quando avremo innanzi l'altro volume del W., nel quale non riponiamo troppa speranza. Richia-

miamo intanto, ancora una volta, l'attenzione sulla povertà e l'incoerenza delle idee fondamentali contenute nel presente. Esse invitano profondamente a meditare, quando si pensa che l'A. ha avuto ed ha grande diffusione ed efficacia in tutte le università del mondo (1).

ALFREDO GARGIULO.

JULIEN LUCHAIRE. — *Essai sur l'évolution intellectuelle de l'Italie de 1815 à 1830.* — Paris, Hachette, 1906 (pp. XVII-335, in-8.°).

Il Luchaire, professore di letteratura italiana nell'Università di Grenoble, ha scritto un bellissimo libro di *Kulturgeschichte*, indagando la formazione dello spirito pubblico italiano nel periodo del risorgimento, che va dalla restaurazione del 1815 alla vigilia dei moti del 1831. Per potere stringere più da vicino alcune questioni e per evitare, egli dice, l'inconveniente di ricominciare la stessa analisi cinque o sei volte, ha creduto di dovere scegliere come centro pel suo studio uno degli stati italiani d'allora; e ha scelto la Toscana; non perchè questo fosse l'unico o il maggiore focolare della cultura italiana, ma perchè in Toscana, senza scosse, senza violenze, si ripercoteva il pensiero e il sentimento di tutta la penisola; in Toscana convenivano da ogni parte d'Italia gli spiriti più eminenti: lì insomma si rispecchiava in una forma più facilmente osservabile tutta quasi la vita morale italiana. Egli non si nasconde i pericoli di una sintesi tentata così in iscorcio. Ma bisogna riconoscere che non ha tralasciata diligenza nell'analizzare le idee e gli stati d'animo espressi nella letteratura di cotesto periodo, nè nel ricercare documenti editi e inediti intorno alle condizioni, in cui o da cui tale idee e stati sorgevano; nè gli ha fatto difetto l'acume e la finezza storica per ritrarre un'immagine colorita e piena dell'evoluzione intellettuale, com'ei dice, dell'Italia in quei tre lustri. E checchè si possa desiderare per la compiutezza di questa storia, che nessuno finora in Italia s'era messo a ricostruire, il suo saggio ha pregi incontestabili di penetrazione storica e di efficacia rappresentativa.

Il libro consta di due parti. Nella prima l'A. studia l'effetto della rivoluzione francese e del dominio napoleonico in Toscana; i sentimenti suscitati dai rovesci francesi e dalle decisioni del Congresso di Vienna, le nuove condizioni fatte alla vita intellettuale e morale toscana dal go-

---

(1) Sulla stranezza d'inquadrare la trattazione del linguaggio, dell'arte, del mito e religione, del costume, in una pretesa scienza chiamata *Etnopsicologia,* non ci siamo fermati, perchè se ne discorse già di proposito in questa rivista, quando fu pubblicata la prima parte dell'opera del Wundt: cfr. *Critica,* I, 291-5.

verno restaurato di Ferdinando III, o meglio dall'azione personale del Fossombroni. Quindi esamina il contenuto di questa vita, ereditato dall'epoca precedente, e che è il fondo spirituale del nuovo periodo: mania letteraria e arcadismo, spirito francese e filosofismo, romanticismo, neoclassicismo, alfierismo e foscolismo. Infine, l'alimento di questo spirito pubblico durante cotesti 15 anni: i libri che si stamparono e quelli che s'importarono. E da questo studio cominciano già ad apparire gl'indirizzi via via sempre più visibili del pensiero e degli animi. E l'analisi di quest'indirizzi, di questi *grandi movimenti* dello spirito pubblico, è la materia della seconda parte del libro. Questi grandi movimenti, secondo il Luchaire, sono quattro: 1. il nazionalismo o l'idea dell'indipendenza, che egli rappresenta nella persona e nelle opere di tre scrittori, che in quegli anni s'incontrano a Firenze: Giordani, Leopardi e Niccolini; 2. il liberalismo, che apparisce dapprima nelle società segrete, s'afferma poi nelle tragedie del Niccolini, nella *Storia* del Colletta, nell'*Antologia* del Vieusseux; 3. il *moralismo*, in parte effetto dell'influenza classicheggiante dell'Alfieri, che fa una virtù della libertà, e del Leopardi, che fa una virtù del patriottismo; in parte, e soprattutto, rinnovamento della pietà cristiana, e conseguenza del neocattolicismo, di cui negli scritti del Manzoni si può vedere la genesi, in quelli del Pellico la forma più grossolana, e in quelli del Rosmini l'espressione critica e filosofica; 4. il pessimismo, che il Luchaire studia nelle due forme molto diverse del Guerrazzi e del Leopardi. Queste quattro correnti, all'avvicinarsi del 1830 confluiscono nella personalità complessa, nuova, caratteristica del Mazzini; « intelligenza vasta, sintetica, che tende a riunire i diversi elementi della vita sociale che sente sparsi attorno a sè, e a farne un sistema rinnovatore » (p. 328).

Non è, come si vede, uno studio di storia letteraria, benchè nella letteratura principalmente il L. vada cercando la manifestazione di ciò che si agitava e maturava in quegli anni nello spirito italiano; e nella personalità degli scrittori additi alcuni degli elementi preponderanti o dei fenomeni più caratteristici e significativi dello stato morale degli uomini colti. Onde molta luce dalla sua ricostruzione viene alla vita e agli scritti dell'Alfieri, del Foscolo, del Giordani, del Niccolini, del Colletta, del Leopardi, del Manzoni, del Guerrazzi e di altri. Ma egli non mira alla letteratura, sibbene alle anime, da cui quella letteratura nasceva, o su cui operava: e che non avevano, s'intende, soltanto nella letteratura il loro strumento d'azione e il loro pascolo; ma nella vita sociale, in genere: a capire la quale, come s'è detto, il L. s'è ristretto a studiare le condizioni politiche, economiche e morali della Toscana, come del centro in cui dovessero convergere le manifestazioni più importanti di tutto lo spirito italiano.

Questa convergenza va da sè che l'A. s'è industriato ingegnosamente di ottenerla, anche quando non gli fosse offerta spontaneamente dalla sua materia storica. Così, non può dirsi di certo che Manzoni, Pellico, Mazzini, lo stesso Leopardi, lo stesso Colletta appartengano alla storia

della cultura toscana allo stesso titolo che Gino Capponi, G. B. Niccolini e l'*Antologia*. Ma è pur chiaro che non ci vuol molto a introdurre con molta naturalezza nel discorso intorno alla cultura toscana anche quegli scrittori, la cui azione, esercitandosi su tutte le province italiane, si ripercoteva quindi anche a Firenze (1). E anche dove la cosa poteva non essere tanto facile, non è mancata al L. l'arte dello scrittore di dare una qualche unità agli elementi diversi del materiale, che fa oggetto della sua rappresentazione. Un'unità, infatti, c'è in tutto il libro del L.; ma non è propriamente un'unità storica, sibbene una unità artistica; risponde più a una storia ritagliata dall'A. sul fondo della realtà; anzi che alla storia reale, quale avrebbe dovuta egli darla. Unità, la quale fa sì che il libro si legga con molto piacere e con pieno appagamento da cima a fondo, ma poi lasci un senso vago d'insoddisfazione, come di una costruzione alquanto artificiosa.

Questo almeno ho provato io. Mentre leggevo, un godimento quasi mai interrotto, perchè tutte le singole notizie mi parevano esatte e interessanti, e bene appurate; le osservazioni speciali quasi sempre acute, piene di buon senso, ispirate a un giusto concetto dell'andamento generale della nostra storia morale del risorgimento; tutto esposto con una perspicuità, una grazia, un brio francese, ma di quello fine.

Eppure, chiuso il libro, ho provato quest'impressione: che non tutto il libro, nel suo insieme, fosse vero, rispondesse alla verità storica.

Che ci manca? Il libro del L., in sostanza, non vuol essere e non è uno studio sulla cultura, sullo spirito italiano quale si rifletteva in Toscana dal 1815 al 1830. No; lo specchio era troppo piccolo perchè ci si potesse veder dentro tutto quello che naturalmente il L., messosi a indagare l'*évolution intellectuelle de l'Italie*, era portato a guardare. Il suo saggio è una rappresentazione generale dell'anima italiana in generale, in quel tempo. Il L. perciò protesta, che, presa a centro la Toscana, non ha inteso interdirsi *de s'en écarter*. Infatti, appena nel secondo capitolo, *Les grandes influences*, egli imprende a studiare il suo soggetto, e comincia dal considerare la « mania letteraria », quell'atmosfera artificiale dei letterati italiani, della nostra vecchia repubblica delle lettere, degenerazione delle tradizioni classiche del rinascimento, cercando una personalità superiore in questo campo, chi trova? Monti, il tipo del letterato puro, del quale egli ha ragione di affermare che esercitò una grande autorità sui contemporanei e « a certainement contribué à détourner beaucoup d'esprits des

---

(1) A pag. 33, però, sembra che l'A. voglia scritte in Toscana le *Operette morali* del Leopardi, come esempio di quelle « certaines pensées hautement abstraites », che « ne seraient peut-être pas nées dans une atmosphère plus agitée » che non fosse quello della Toscana d'innanzi al 30 per le cure del governo e della censura. Ma il L., quando scrisse le *Operette*, non era mai stato in Toscana. E ci venne nel 27, quell'anno stesso che il libro usciva a Milano.

grands mouvements intellectuels, à retarder ou affaiblir ces mouvements » (pp. 62-3). Ora Monti non ha che vedere con la cultura toscana; anzi s'accapigliò — ma da lontano — con gli accademici della Crusca. E dopo la mania letteraria, la lotta tra romanticismo e classicismo. Certo, qualche eco se ne udì pure a Firenze; ma non per tale eco quella controversia agì, e potentemente, come riconosce anche il L., sul pensiero italiano: ed egli infatti è costretto a rivolgersi agli scrittori di Milano. Poi: lo spirito francese, il filosofismo. Nessuna provincia italiana, per questo riguardo, sentì più lungamente l'influsso dello spirito francese e ne mantenne più lungamente la tradizione, della Toscana; giacchè in nessuna altra provincia italiana aveva trovato gli spiriti meglio preparati. Nel 1827 un alunno del Cousin scriveva da Firenze al maestro: « En fuyant les Français, j'ai rencontré quelques Italiens instruits, qui ne se trouvaient eux-mêmes à Florence que par accident.... Le souffle physique a soufflé aussi fort ici que chez nous, et c'est de chez nous qu'il y a pénetré. L'idéologie, la philanthropie et la statistique accomplissent le cercle des connaissances morales et philosophiques; leur chef et maître, celui qui l'a dit, c'est M. de Tracy » (1). Ebbene: anche il filosofismo francese, dove va a studiarlo il L.? In Lombardia, nel Gioja, che ne è senza dubbio un rappresentante tipico (2); e tipico è certamente il suo *Galateo*. Ma nè anche lui ha che vedere con la cultura toscana.

Ora io non voglio dire che il L. non doveva uscire dalla Toscana. Al contrario, che egli non vi si doveva chiudere! L'introduzione *La Toscane avant 1814*; il primo capitolo *Les conditions de la vie intellectuelle*, dove si parla del Fossombroni, della polizia, censura, legislazione, religione, insegnamento, ambiente in Toscana: il terzo, così interessante, *L'importation et la production*, dove dai registri di censura e dai cataloghi dei librai l'A. desume molti dati di fatto intorno al movimento librario in Toscana innanzi al 1830; e così pure tutti i richiami, che nel corso del libro il L. viene facendo alla Toscana, e i suoi sforzi per tirar dentro, direttamente o indirettamente, alla scena toscana i grandi movimenti nazionali, riescono a quest'effetto, di costruire pel gran quadro una cornice troppo ristretta; e quindi a lasciare la cornice, accanto al quadro, inutile per questo. Ora, o la cornice si riteneva effettivamente inutile; come certo non è; e allora bisognava tralasciare tutta quella parte che ho detto quassù, e limitarsi allo studio di quelli che il L. dice *i grandi movimenti*, che sono davvero, anche quando propriamente toscani e fiorentini, come il liberalismo dell'*Antologia* e la composizione della *Storia del Reame di Napoli* (che per otto anni fu il lavoro amoroso di un gruppo di valentuomini a Firenze), schiettamente e largamente italiani. O

---

(1) Vedi il mio *Rosmini e Gioberti*, Pisa, Nistri, 1898, pp. 13-4.

(2) Vedi F. Momigliano, *Un pubblicista, economista e filosofo del periodo napoleonico: M. Gioia*, Torino, Bocca, 1904.

la cornice si riteneva necessaria a compire la rappresentazione storica; e allora bisognava quegli stessi elementi sociali indagarli anche a Napoli e a Milano, per accennare ai due altri focolari maggiori d'italianità di quel periodo: d'italianità dico, nel senso degli elementi spirituali, dei *movimenti*, da cui doveva più tardi sorgere e affermarsi il concetto e il bisogno della vera italianità.

E se il L. avesse allargata così la cornice nello spazio, avrebbe pur veduto la necessità d'allargarla anche nel tempo. Chi guardi solo alla Toscana, può prendere come punto di partenza la restaurazione del 1815; perchè nè prima nè dopo di quest'anno la società toscana ebbe alcuna di quelle scosse violente, che iniziano una vita nuova. Gli stessi cangiamenti, socialmente profondi, avvenuti in Toscana per effetto del dominio francese, non sono paragonabili nè alla rivoluzione napoletana del '99 col conseguente rinnovamento sociale operatosi nel decennio di Giuseppe Napoleone e del Murat; nè al fervore, al fermento politico e civile di Milano nella Cisalpina e nel Regno Italico. D'altra parte, per la Toscana la ripercussione, soprattutto morale, delle conseguenze del Congresso di Vienna in tutta la penisola può in certo modo giustificare che dal 1815 si prenda a studiare l'avviamento che prende lo spirito pubblico. Ma il contributo che reca Napoli all'*évolution intellectuelle de l'Italie* rimonta al '99; e quello di Milano al risveglio napoleonico. L'evoluzione, insomma, comincia in realtà 16 anni prima. E L'A., che ha voluto cominciare dal 1815, è costretto più d'una volta a tornare indietro, o a gettarvi uno sguardo. Così, per intendere il movimento nazionalista, non può a meno di notare, che « après la refonte de l'Italie par Napoléon, qui suscita tant de projets d'unité italienne », benchè non si determini tuttavia quel certo che di profondo che caratterizza i movimenti dello spirito pubblico, pure « la formule a été prononcée et répétée; et les gens d'après 1815 auront l'impression que le programme unitaire et le sentiment national datent de Napoléon » (138-9). Questa era infatti l'impressione del Confalonieri. Ma il fatto è, che le esperienze politiche di quanti parteciparono alla vita pubblica a Napoli e a Milano sul tramonto del sec. XVIII e agli albori del nuovo secolo, fecero nascere cotesta idea storica, che per un momento taluni patrioti poterono credere destinata ad essere attuata da Napoleone, ma che ad ogni modo come frutto di vita vissuta non doveva perdersi più, come han dimostrato tutti gli studi recenti su questo punto critico della storia italiana. Le società segrete fino al Mazzini la manterranno viva nella sua stessa astratta idealità, finchè le ultime esperienze del 1848 e 1849 non le apriranno la via della realtà. — Un altro dei grandi movimenti è rappresentato dal Manzoni. Ora i suoi *Inni* sono del 1815; ma, naturalmente, a intendere come son nati, bisogna rimontare più in là, come fa il L. con molte acconce osservazioni intorno agli antecedenti della conversione manzoniana. A intendere il suo *moralismo*, così acutamente studiato dal L., bisognerebbe risalire al filantropismo, all'egalitarismo del sec. XVIII, e mostrare come la storia avesse mostrato la necessità

della sua correzione, o, come diceva il De Sanctis, del suo limite. A intendere il rinnovato culto di Dante, che si alleò alle aspirazioni nazionali, alle ghibelline e alle guelfe, di dopo il 1830, bisogna rimontare più su del *Veltro* del Troia (1826); e spingersi almeno fino a V. Monti. — L'Italia moderna, insomma, idealmente comincia dal bel principio del secolo, per sentimenti, idee, bisogni, che sorgono da ogni parte della penisola, e si fondono insieme o s'intrecciano a comporre il movimento molto complesso della rivoluzione nazionale. Questa unità organica, che è la vera unità storica, al libro del L. mi pare che manchi, benchè ne abbia una, che gli ha saputo dare l'arte dello scrittore, dissimulando il valore storico di tutto ciò che realmente non poteva entrare nel suo quadro, nonchè il reale contrasto di alcuni elementi estranei, che pur vi ha introdotti, e accordati alla meglio nell'insieme della sua rappresentazione.

Questa critica, del rimanente, riguardando più il disegno generale del libro che la sua contenenza, non detrae nulla al valore di esso, che, come saggio, è veramente ammirabile per la copia delle analisi storiche dello spirito italiano; e potrà, se, come è sperabile, l'A. non vorrà abbandonare l'opera intrapresa, essere pienamente integrato per gli antecedenti e le conseguenze in una storia molto importante delle origini dell'Italia contemporanea.

G. Gentile.

Gemma Harasim. — *Sull'insegnamento della lingua materna.* — Fiume, Tip. Novak, 1906 (8.° gr., pp. 70).

Emilio Zanette. — *Retorica*, testo per i ginnasi e gli istituti tecnici, parte I e II. — Treviso, Tip. Zoppelli, 1905 e 1907 (8.°, pp. 86 e 204).

Manfredi Porena. — *Dello stile*, dialogo. — Torino, Fr. Bocca, 1907 (16.°, pp. 352).

La maestra Gemma Harasim, di Fiume, ha raccolto in un opuscolo i suoi scritti sull'insegnamento linguistico nelle classi elementari e medie inferiori. — Ella non si spiega perchè l'insegnamento *intuitivo* non sia proseguito al di là della terza elementare: quell'insegnamento *intuitivo*, fondato sul principio « guarda, osserva, ragiona », è destinato, come le par chiaro, a riempire di *cose* l'intelligenza del fanciullo, cui egli troverà le espressioni linguistiche adeguate. « L'intuizione è tutto! » — la H. esclama con gioia; ed immagina l'intuizione come « una buona fata tutta bianca », che opera « il dolce miracolo gentile » di offrire immagini e visioni agli occhi intenti dei fanciulli, prima vaganti su pareti nude o in parte coperte di segni cabalistici e paurosi. — Ella vuole, in conseguenza, che il comporre sia sottratto al *romanticismo decadente*, che domina nei temi scolastici, e fondato invece sulla *verità;* cioè che sia contenuto nei limiti di quel piccolo mondo, che il fanciullo, arricchito dall'*intuizione*,

conosce: cosicchè noi adulti dobbiamo rifarci bambini coi bambini, in luogo d'imporre il nostro mondo alle loro intelligenze.

La signora Harasim non discute il valore scientifico della grammatica e della retorica, le quali saranno in sè stesse rispettabili. È certo per lei che la grammatica, con le sue astrazioni, è superiore all'intelligenza del fanciullo, e si domanda perchè non potrà impararsi ad orecchio: « non s'insegna forse anche il canto nella scuola popolare? — ma chi ha mai pensato di insegnarvi il contrappunto? ». Della retorica ella riconosce, nelle scuole medie inferiori, la funzione interamente negativa, sia rispetto al comporre, sia rispetto alla comprensione di ciò che si legge, specialmente della poesia. Non preoccupandosi di alcuna teoria, vecchia o nuova, ella trae tutte le sue conclusioni dal vivo della sua esperienza, animata solo dal grande amore per le piccole intelligenze a lei affidate; e le sue conclusioni si riassumono così, naturalmente, per effetto di questo amore chiaroveggente, nell'affermazione: — l'insegnamento della lingua è insegnamento di *cose*... cui la lingua deve necessariamente seguire. — Scritto con impetuoso entusiasmo e insieme con una grazia tutta femminile, questo opuscolo può *suggerir* qualcosa anche al teorico più acuto e rigoroso.

Il dott. Emilio Zanette non ha, in qualche parte, interamente assimilate le teorie recenti sulla retorica; ma, in cambio, le ha fortemente *sentite*, fino al punto di risolversi a scrivere per le scuole (e ci voleva coraggio!) una retorica... demolitrice della retorica. Egli espone e critica, costruisce per demolire; e non si potrebbe affermare che nello stato presente delle cose il suo tentativo debba riuscire inefficace, giacchè val sempre meglio che l'allievo, dopo aver conosciuto che cosa s'intenda per metafora, sappia che il linguaggio figurato è anch'esso linguaggio proprio, e, dopo aver conosciuti i generi letterarii, sappia quanto siano vaghe le delimitazioni tra l'uno e l'altro genere. La retorica del Zanette riesce così ad essere una estetica somministrata agli allievi in forma facile e all'occasione di problemi particolari, quali sono tutti quelli che la retorica tradizionale contiene: lo stile e le sue proprietà, il parlare figurato, la metrica, i generi del dire. — Dell'opportunità d'insegnare una disciplina, mostrandone l'insussistenza, si può molto discutere; ma ciò non va addebitato alla buona volontà del Zanette, il quale, *in questo momento*, ha creduto di fare, ed ha fatto, meglio di quanto fanno gli altri; e piuttosto il suo tentativo dà seriamente a pensare sul modo come il problema potrebbe essere altrimenti, senza dubbii e contradizioni, risoluto. Il suo libro, condotto sulla scorta inevitabile dei programmi, sta almeno a significare che, se l'esempio fosse seguito, il problema sarebbe avviato alla soluzione definitiva assai più che non sia ora.

La retorica, intanto, che si vorrebbe bandita dalle scuole elementari e dalle scuole medie, ha dritto, secondo l'alta speculazione filosofica di altri, di pigliar posto nelle università. « Ma intanto una cosa io vedo, Che con tutta la nostra ultrafilosofia, noi, a poco a poco, come conclu-

sione di tanto discutere e tanto riflettere, siamo ritornati in gran parte alla vecchia retorica! » — dice uno degli interlocutori del dialogo *Dello stile* del prof. Porena. L'insegnamento della *Stilistica*, parte della retorica, dovrebbe comprendere, pel prof. P., quattro parti: due *astratte* e due *applicate*. Le due parti *astratte* determinano, l'una ciò che in uno scritto *è stile*, l'altra il valore estetico di questo stile: le due parti *applicate* dicono l'una e l'altra cosa nei casi concreti. Conseguenza di tutto ciò sarebbe — l'*insegnare a scriver bene!* Albio, l'interlocutore che sa tutto ed ha sempre ragione, pone anche questo tra gli ufficii della *Stilistica:* « In quanto lo scriver bene s'intenda qualcosa più che lo scrivere correttamente, che è affar di grammatica e vocabolario (!), ce lo metto senza dubbio; ma più che un ufficio speciale, credo che sia un effetto naturale di quegli altri insegnamenti di cui la stilistica si compone ».

Di quella parte *astratta*, che si occupa del valore estetico dello stile, ognuno che conosca una certa estetica dello stesso P., può farsi facilmente un'idea: l'altra parte *astratta*, la quale determina ciò che in uno scritto è stile, è semplicissima. — In un qualunque scritto v'è una *parte*, su cui non cade l'attività dello scrittore: la lingua, che si trova bell'e fatta. V'è un'altra *parte*, su cui neppure cade l'attività dello scrittore *in quanto scrittore*, cioè in quanto si decide a scrivere il suo tema: ed è il *pensiero puro*. Il *pensiero puro* è l'argomento, il tema, non ancora scritto, ma solo *pensato*. *Pensiero puro* sarebbe, per due fratelli, che hanno passate le vacanze insieme, questo tema d'italiano, al riaprirsi della scuola: « Come avete passate le vostre vacanze? ». Sostanzialmente i due fratelli le hanno passate allo stesso modo, e il complesso di tutte le circostanze principali dei loro svaghi costituisce il loro *pensiero puro;* le accidentalità, che l'uno noterà a preferenza dell'altro, ciascuno secondo il proprio temperamento, sono prodotto della loro attività (potevano ometterle, come, invece, non potevano omettere le circostanze principali!), e fanno parte del loro *stile*. Lo stile è quella *provincia* media fra le tre di cui si compone uno scritto (*pensiero puro*, *stile*, *lingua*), su cui si esercita l'attività dello scrittore. Esso si osserverà nella « costruzione delle proposizioni, architettura dei periodi, scelta delle parole, uso di traslati, nesso più o men serrato o rilassato delle idee, abbondanza o scarsezza di riproduzione (?), armonia della frase », e potrebbe continuare. — Dopo di che, — dopo, specialmente, il *pensiero puro*, — se ci fosse qualcuno ostinatamente convinto d'una qualsiasi divisione d'uno scritto in *provincie*, finirebbe certo col vedere una *provincia* sola.

D'un libro incardinato su queste premesse è inutile mettere in rilievo gli svolgimenti e le idee subordinate. Sotto l'apparenza d'una grande lucidezza, — la quale dà l'impressione della più perfetta sicurezza di colui che scrive, sicchè pare che nessun dubbio gli resti, — esso è così ricco d'incongruenze grosse e continuamente intrecciantisi, da produrre lo stordimento completo del lettore. D'un certo stile, per esempio, non si possono riconoscere i *caratteri*, perchè ognuno, secondo il suo tempo,

il suo paese, la propria coltura, trova in quello stile caratteri differenti. « Nessuno potrà, quindi, proporsi di fissare in modo assoluto i caratteri, poniamo, dello stile latino, dello stile boccaccesco, dello stile di Dante, dello stile dei *Promessi Sposi* e che so io; ma studierà, per esempio, lo stile latino in confronto con l'italiano, quello di Dante in confronto con quello del Petrarca, lo stile dei *Promessi Sposi* in confronto con quello di Walter Scott, e simili..... »: come se si potesse fare un confronto, quando non si sa che cosa si confronta, quali sono i due termini del confronto!

Incongruenze di questa entità se ne trovano ad ogni passo; e ciò ha il solo vantaggio di raffigurarci, in tutta la mirabile saldezza dei suoi fondamenti, la parte applicata della *Stilistica*, che sarebbe svolta a preferenza, come abbiamo detto, nelle felici università del regno d'Itàlia.

A. G.

Leonardo, rivista d'idee, a. IV, ottobre-dicembre 1906. — Firenze (8.° gr., pp. 257-389).

In questo fascicolo della rivista fiorentina si parla molto del sottoscritto, di un recente libro di lui, e della rivista ch'egli dirige. E se ne parla con benevolenza senza dubbio eccessiva; ma anche con un curioso presupposto, che si fonda su un equivoco il quale importa chiarire.

Gli scrittori del *Leonardo* reputano che bisogni proporsi grandi cose. Per esempio: concepire una filosofia affatto diversa da quelle apparse nel corso della storia; inventare nuovi metodi di scienza e d'arte; proclamare l'abolizione di una parte dello spirito a vantaggio di un'altra, della conoscenza per la volontà o della logica per la fantasia; foggiarsi quattro o cinque *Weltanschauungen*, e passar dall'una all'altra a libito; associare e conciliare positivismo e romanticismo, *res insociabiles*; tentare le vie audaci dell'occultismo e dello spiritismo; proporre ogni giorno programmi d'azione, ai quali nessuno ha mai pensato; liquidare come inesistenti le filosofie di Kant, di Hegel o di Schopenhauer, e scoprire come esistente la filosofia del prof. William James; assegnare all'Italia una missione, che le sia tutta propria fra le nazioni, e costringerla ad addossarsela; e simili (1).

Ma noi non abbiamo mai mirato ad effetti come questi, che tengono del meraviglioso. Noi siamo semplici lavoratori, che vogliamo difendere e svolgere e correggere, secondo le nostre forze, l'idealismo speculativo; applicarlo ai problemi storici; scrivere, con quanto maggior esattezza ci sia possibile, la storia della letteratura e della filosofia e della coltura italiana contemporanee; pubblicare buone edizioni dei classici della filosofia,

(1) Cfr. anche *Critica*, I, 287-91, II, 150-3, IV, 140-4.

onde, chi voglia, possa più agevolmente studiarli; elaborare trattazioni delle varie scienze filosofiche, che si giovino di tutte le ricerche finora fatte e spingano più innanzi le soluzioni dei problemi; distinguerci nettamente dai positivisti, dagli spiritualisti e dai mistici; e via discorrendo. Ciò dicemmo nel nostro programma; e ciò abbiamo fatto e facciamo. Non taumaturghi, ma operai; e, come operai, costretti a delimitare prosaicamente il nostro cómpito, a procedere con concordia d'intenti e d'intonazione, a sommergere le nostre individualità nell'opera comune, che sola c'interessa.

Ora, in tanta diversità di tendenze e di azioni, — che esclude assolutamente ogni sorta di rivalità e di concorrenza, — chi ha ragione, chi ha torto? noi, o i nostri amici del *Leonardo* (amici almeno *personali*, per valerci della fraseologia che adopera l'on. Ferri nell'*Avanti*)? Nè noi, nè essi. Vogliamo aprire l'*Enciclopedia* di quell'Hegel, che gli scrittori del *Leonardo* si ostinano a confutare senza prima studiarlo per quattro o cinque anni, anzi senza volerlo pur leggere? In quel libro, dove son dette tante cose profonde e tante cose ovvie sono profondamente dette, al § 396 è la distinzione e caratteristica delle quattro età della vita: la fanciullezza, la gioventù, la maturità e la vecchiezza. « Il *giovane* — dice Hegel — rappresenta il contrasto tra un'universalità, che in sè stessa è ancora soggettiva (ideali, immaginazioni, dover essere, speranze, ecc.), contro l'individualità immediata, cioè *contro il mondo così come esiste e che non è adeguato alla sua soggettività*; come, d'altra parte, l'individualità del giovane è ancora priva d'indipendenza ed immatura. Ma l'*uomo*, invece, è *il riconoscimento della necessità oggettiva e della razionalità del mondo così come esiste ed è fatto*; della cui opera, che si compie in sè e per sè, l'individuo si fa una base e una collaborazione per la propria attività, onde egli è *qualche cosa*, ha presenza reale e valore effettivo ».

È colpa degli scrittori del *Leonardo*, se essi sono giovani, e per conseguenza immaginano il mondo come un prodotto mal riuscito che si possa rifar da capo, o come una pasta molle, che ognuno possa foggiare a suo capriccio? No, di certo. Essi scrivono intanto pagine vivaci e brillanti, e attirano l'attenzione degli altri giovani su libri e problemi e stati d'animo, che la generazione precedente a torto trascurava: è già un bel merito; il resto, le esagerazioni, le fantasticherie, le pretese impossibili, passeranno con gli anni. Ma sarebbe colpa grave di noi, che non siamo più giovani, se li seguissimo in quelle speranze, ideali ed immaginazioni; come sarebbe ridicolo, se volessimo coprire e ornare di una parrucca bionda o corvina i nostri capelli che cominciano a diradarsi o a brizzolarsi.

Che se poi si desiderasse sapere quale è stato il lavoro da noi compiuto in questi primi quattro anni della *Critica* e quali i risultati raggiunti, sarei dolente di non poter soddisfare la domanda. Giacchè se, per parte mia, ho detto di non essere più giovane, non ho poi detto di essere vecchio; e soltanto ai vecchi è lecito parlare delle cose *che hanno fatte*. A noi incombe, ancora, il dovere di *andarle facendo*. — Gli scrittori del

Leonardo tentano una caratteristica e una storia della nostra rivista. È troppo presto; e, in ogni caso (mi consentano di dirlo), gli storici non saranno essi, che alla storia professano di non credere, o la considerano come un tessuto di capricci, di passioni e d'immaginazioni.

B. C.

ALFREDO TROMBETTI. — *Come si fa la critica di un libro*, con nuovi contributi alla dottrina della monogenesi del linguaggio e alla glottologia generale comparata. — Bologna, Beltrami, 1907 (8.°, pp. x-199).

Allorchè, un anno e mezzo fa, il prof. Trombetti pubblicò la sua opera sull'*Unità d'origine del linguaggio*, io fui il primo a prenderla in esame; sotto l'aspetto, naturalmente, che solo interessava i fini di questa rivista. E dimostrai che il Trombetti aveva un'idea poco chiara dell'indole e dei limiti della ricerca che egli andava conducendo; tanto che la confondeva con le altre circa la cosiddetta origine (= natura) del linguaggio, la cosiddetta origine dell'umanità, il fondamento su cui riposa la coscienza dell'umana fratellanza, e simili. Ricondussi per conseguenza, e circoscrissi, la tesi del Trombetti all'affermazione di una lingua comune antichissima (non già *originaria*), a cui si colleghino le lingue ora esistenti: ricerca di valore meramente storico, anzi *preistorico*, priva di quel significato filosofico ch'egli tendeva a darle (1).

Ai miei appunti il Trombetti fece rispondere da un suo amico al quale fornì alcune note; ma la polemica ebbe termine con la mia controrisposta (2). Nè ora, dopo un anno e mezzo, il Trombetti ha nulla da opporre; anzi, nel suo nuovo libro, ha soppresso accuratamente tutte quelle affermazioni arrischiate, ed estranee al suo tema, che io avevo censurato. Di ciò assai lo lodo; e più lo loderei se egli avesse, — in omaggio a quella onestà e lealtà di cui parla con tanta frequenza, — esplicitamente accusato l'evoluzione compiuta, di cui non c'è da vergognarsi. A ogni modo, mi rallegro che la questione sia rientrata, e resti ormai contenuta, nei suoi legittimi confini.

Questo nuovo libro, infatti, ha per unico scopo di confutare le obiezioni che, sotto l'aspetto glottologico, sono state mosse all'*Unità d'origine del linguaggio* dallo Scerbo, dal Formichi, dal Pavolini e dall'olandese Uhlenbeck. La discussione mi pare, dal lato formale, condotta con molta chiarezza di ragionamento; ma, concernendo una materia che esce fuori della mia competenza, non sono in grado di discorrerne. La questione *quid juris*, che mi premeva, è esaurita: resta l'altra *quid facti*.

---

(1) Cfr. *Critica*, III, 406-9.
(2) Si veda il *Giornale d'Italia* dei 28 e 30 settembre 1905.

Vorrei soltanto aggiungere un'osservazione di altro ordine. Il Trombetti lamenta (p. IV) che le critiche al suo lavoro siano state pubblicate non in riviste glottologiche, ma in periodici letterarii, e perfino in giornali politici quotidiani. Ma, e le celebrazioni anticipate della sua scoperta e gli articoli elogiativi non erano stati pubblicati anch'essi in periodici letterarii e in giornali politici quotidiani? Egli ora riconosce che l'esame della sua dottrina spetta ai glottologi; ma non c'è stato un tempo in cui invocava a suo favore il plebiscito del « generoso popolo italiano »?

Basta: tutto ciò è ora un passato. Se la *Critica* ha per suo conto rinviato il libro del Trombetti ai puri glottologi, questi da loro parte lo hanno tolto dalle mani del grosso pubblico generoso. Tutto per il meglio. E concludo anch'io con l'egregio autore: *Futurum plura docebit*. Stia sicuro che, se egli riuscirà a far trionfare la verità dei nessi che afferma, il sottoscritto ne godrà moltissimo, anche (giacchè pare che il Trombetti tenga all'omaggio *patriottico*) come italiano.

B. C.

VARIETÀ.

I.

L' « IDIOMA GENTILE » (*).

I.

Il libro di Edmondo de Amicis è l'ultima manifestazione letteraria di un problema, che ha molto occupato le menti degli italiani attraverso i secoli: il problema della lingua. Se gli eruditi soli ricordano i periodi più remoti di quella grande controversia, — dal *De vulgari eloquentia* alle polemiche cinquecentesche, e giù giù ai libri del Cesarotti e del Napione della fine del settecento, e a quelli del Monti e del Perticari e di tanti altri dei primi dell'ottocento, — tutti poi hanno fresca la memoria della più recente guerra, provocata dalla lettera del Manzoni al Di Broglio, e variamente combattuta tra manzoniani, anti-manzoniani e moderati.

Quelle dispute, considerandole sotto l'aspetto rigorosamente teorico e scientifico, hanno il loro valore e la loro importanza. Entrano in gruppo con altre dispute letterarie — sul poema epico, sulla tragedia, sulla tragicommedia, sul melodramma, sulla commedia in prosa, sulle varie forme dello stile, sull'imitazione, e via dicendo, — che nei tempi moderni l'Italia, prima di ogni altra nazione, formulò ed agitò, e che dall'Italia passarono agli altri paesi neo-latini e germanici. Senza codeste dispute sulle regole

---

(*) Il De Amicis, nella prefazione alla nuova edizione dell'*Idioma gentile*, polemizza, senza far nomi, coi suoi critici; e principalmente contro un articolo che io pubblicai nel *Giornale d'Italià* del 7 luglio 1905 intorno al suo libro.

Giacchè quell'articolo viene continuamente richiamato nelle discussioni che ora si riagitano, e ne ricevo frequenti richieste che non sono in grado di soddisfare, stimo opportuno di ristamparlo in questa rivista, perchè sia più facilmente accessibile e resti come documento nella raccolta.

Il libro del De Amicis, oltre a fondarsi sopra un concetto errato del linguaggio, è uno schietto prodotto della *fissazione linguaiola*, triste eredità della decadenza italiana (e della decadenza di quella regione che fu il cuore dell'Italia poetica ed artistica, la Toscana). La fissazione linguaiola consiste nel porre un interesse esageratissimo — tutto il più fervido interesse della propria anima — nel dissertare e sottilizzare sulle denominazioni delle più piccole cose e più materiali; e nel far che uno si reputi uomo perduto se, per esempio, non riesca a sapere esattamente come si dice in Toscana, o nei circoli autorizzati di ben parlanti, la *granata*, e come questa si denomini variamente secondo che è fatta di

e sui generi della poesia e della letteratura, non sarebbe sorta la teoria filosofica della poesia e dell'arte, che si disse poi l'Estetica. Nè senza le dispute intorno alla lingua, sarebbe sorta ciò che si disse, più in particolare, la filosofia del linguaggio. Nello sforzo per dominare col pensiero la massa dei fatti e penetrarne l'indole, lo spirito dell'uomo non può non urtare e impigliarsi dapprima nelle comuni e volgari classificazioni; e provarsi a sistemarle e a renderle razionali, e proporsi così problemi insolubili; finchè non si accorge che, per comprendere davvero l'indole dei fatti che indaga, bisogna che egli abbandoni del tutto quelle categorie empiriche, e si collochi in un punto di vista affatto diverso. Sarebbe perciò da cervello superficiale il considerare con dispregio quegli sforzi del passato, che, per quanto falliti, rappresentano uno stadio di progresso, un errore nel quale fu bene, per qualche tempo, precipitare e dibattersi perchè ebbe efficacia esemplare, e, a suo modo, contribuì alla definitiva liberazione dall'errore. Dalla contraddizione nasce la soluzione; dalla indifferente quiete non nasce nulla. Ed opportunamente gl'investigatori della storia delle idee vanno rivolgendo la loro attenzione alle dottrine letterarie e grammaticali italiane dei secoli passati, che a noi sembrano, come sono, pedantesche, e che pur nella loro pedanteria giovarono: quei pedanti furono, se non i nostri padri, certo i nostri antenati spirituali.

Ma, riconosciuto ciò, non è men vero che così le vecchie dispute sulla lingua, come quelle sulle regole letterarie, hanno perduto da un pezzo ogni valore intrinseco e positivo. Il sistema delle regole letterarie venne spezzato e spazzato via da quel gran moto intellettuale che si chiamò il romanticismo, e che ci dette la nuova idea della poesia e dell'arte. Anche la teoria del linguaggio ebbe il suo romanticismo, con Vico, con Hamann, con Herder, con Humboldt: pensatori dopo i quali non

---

scopa o di *saggina* o di *crine di cavallo;* e a dare in ismanie, se oda un napoletano chiamarle tutte indistintamente *scope*. Par che caschi il mondo! In cambio poi l'indifferenza è somma per ciò che riguarda le distinzioni dei fatti psicologici e morali, dei concetti filosofici e simili. Si tratta, dunque, non tanto di raffinamento estetico, quanto di restringimento mentale!

Sull'indole e la genesi di tale fissazione dovrò tornare fra non molto. Ma, forse, i lettori non avranno bisogno delle mie osservazioni e dei miei ragionamenti per avvertire quel che v'ha di comico nelle fatiche ed ambasce dei linguai. All'effetto del chiarimento ha provveduto lo stesso De Amicis, col promuovere l'interminabile dibattito, che si è svolto tra l'ottobre e il novembre dell'anno passato nelle colonne del *Giornale d'Italia,* sull'alta, grave e profonda questione della miglior parola, che serva ad esprimere il rumore del pan fresco. Ad una conclusione, veramente, non si è giunti; e come si potrebbe concludere in questioni così alte, così gravi e così profonde? Ma non voglio scherzare: la verità è, che io, nel leggere quelle proposte e risposte e controrisposte, arrossivo di vergogna. Tanta oziosità e mollezza mentale c'è, dunque, ancora in Italia? Per simiglianti problemi s'infiammano presso di noi le menti e gli animi?

sarebbe stato più lecito ragionare, intorno al linguaggio, coi criterii antichi. E, sotto questo aspetto, ossia sotto l'aspetto filosofico, la posizione manzoniana del problema linguistico non può non apparire qualcosa di retrivo, un frutto fuor di stagione: giacchè il Manzoni non si liberò mai, nelle sue teorie sul linguaggio, da certe idee da intellettualista ed enciclopedista del secolo decimottavo; come può vedersi in ispecie dai frammenti postumi pubblicati alcuni anni fa, dal suo libro sulla lingua, e che fa meraviglia non sieno stati ancora studiati come meritano.

II.

Qual'era la fallacia del vecchio concetto del linguaggio, in contrasto con quello nuovo, formulato o almeno adombrato nei filosofi dei quali abbiamo fatto cenno? — Si potrebbe definire il contrasto brevemente così: il vecchio concetto considerava il linguaggio come *segno*; il nuovo lo considera come *rappresentazione*.

Secondo la prima veduta, la lingua è come una raccolta di utensili, che ciascuno a volta a volta adopera per comunicare agli altri il proprio pensiero; secondo la veduta nuova, la lingua non è mezzo per comunicare le idee o le rappresentazioni: essa è l'idea o la rappresentazione stessa, qualcosa che non può mai concepirsi distinto o staccato dal movimento del pensiero. Secondo la prima veduta, bisogna mettersi alla ricerca della lingua ottima, accordarsi sopra segni ben definiti, di significato preciso e non equivoco, costanti per tutti gl'individui della comunione linguistica; secondo l'altra, siffatta ricerca è vana, perchè ciascun individuo si crea volta per volta la sua propria lingua, e quella che io parlo e scrivo oggi non è quella di ieri, e quella che conviene a me non conviene a te. Secondo la prima veduta, è possibile giudicare un parlante o uno scrivente da un punto di vista oggettivo, paragonando il suo parlare o scrivere col modello linguistico, e determinando in base a questo se egli adoperi una lingua buona o cattiva; secondo l'altra veduta, questo giudizio è assurdo, perchè il preteso modello linguistico è un'astrazione e ogni prodotto linguistico ha la sua legge e il suo modello in sè stesso.

Tra le due vedute, chiunque abbia una scintilla della coscienza moderna dell'arte non esiterà a pigliare il suo partito. Ed è appena necessario soggiungere che, accettando la dottrina moderna, non si cade in quella anarchia che alcuni, troppo facili a confondersi e ad impaurirsi, temono; quasi che si abolisca per essa ogni distinzione di scriver bene e scriver male, parlar bene e parlar male. Il parlar bene o male si giudica, non con la misura estrinseca della lingua oggettiva, ma con quella intrinseca ed affatto intuitiva del gusto. Così si è fatto e si fa sempre. Da che il mondo è mondo, vi sono stati scrittori buoni e scrittori cattivi e scrittori mediocri; e vi saranno sempre. La ricerca della lingua oggettiva non vale ad eliminarli, come la concezione individualistica od estetica del linguaggio non cancella la loro intuitiva differenza. Scriver bene

è nient'altro che una forma d'intensità spirituale; scriver male, è debolezza spirituale. Le questioni intorno alla lingua si mutano nelle altre intorno alla vivezza e coerenza estetica della rappresentazione individuale, quale che questa sia. Perciò la teoria moderna accetta autori e modi di scrivere che i vecchi grammatici e critici consideravano come ibridi, rozzi, scorretti, o che accettavano tutt'al più, collocandoli nella comoda quanto irrazionale categoria delle *eccezioni.*

III.

Il De Amicis è sempre sotto il dominio del vecchio concetto del linguaggio. Tutto il suo libro è ispirato dal pensiero che la lingua *si studii*, o, com'egli dice, che non basti *amare* la lingua del proprio paese, ma bisogni *studiarla*. E già lo stesso amore per la lingua nazionale è in lui falsamente ragionato, com'è rettoricamente declamato: affermando egli che si ami dagli italiani la lingua italiana e per le memorie gloriose che reca con sè e perchè essa è bellissima, ricchissima, potentissima, ed altre cose siffatte. E non è vero: io sfido a trovare un uomo che *ami la lingua*, cioè che faccia all'amore con un'*astrazione!* Ciò che si ama, è la parola nella sua concretezza, la poesia, la pagina eloquente, Dante, Ariosto, Machiavelli; e perciò appunto quell'amore supera i limiti della regione e della nazione, e secondo la varia coltura che ciascuno di noi possiede, il nostro amore si estende ad Orazio o a Sofocle, a Goethe o a Shelley.

Ma io non insisterò su questo punto, perchè mi preme insistere sull'altro: sulla raccomandazione dello *studiar la lingua*, che non è meno erronea. Che cosa significa *studiar la lingua?* L'uomo intelligente studia ciò che aiuta il suo svolgimento mentale e morale, non ciò che per lui è inutile a questo scopo. Il De Amicis suggerisce d'imparare a mente i nomi di tutte le cose che occorre ogni giorno di vedere, di toccare, di adoperare; consiglia di meditare i prontuarii dove sono registrati i nomi degli oggetti di uso domestico; di far la nomenclatura della roba che si porta addosso, per passar poi a quella che si ha tra mano, ai mobili della propria camera, alla mensa, allo scrittoio, agli arredi e utensili di tutta la casa, alle varie parti della casa stessa; di leggere e spogliare il vocabolario; e rafforza i suoi suggerimenti e consigli col mostrare quanto sia vasta l'ignoranza che ordinariamente si trova, anche nelle persone colte, intorno alla terminologia esatta delle più modeste occupazioni della vita: ad es., del riempire e vuotare un fiasco di vino. — Ma ha egli pensato che cosa importi questo suo consiglio? Ecco: voi prendete, per esempio, un giovane nel tempo in cui la sua anima si riempie di passioni generose, e la sua mente si va travagliando sui problemi più alti della vita e della realtà: prendete un poeta, un filosofo, un uomo d'azione. E a questo giovane, che ha tanta materia di lavoro nel suo spirito, — e che per ciò stesso, si noti bene, ha tutto il linguaggio che gli occorre, tutto il lin-

guaggio che è correlativo a quel lavoro, non essendo concepibile pensiero senza linguaggio, — a questo poeta, filosofo o uomo di stato in germe e in formazione, voi volete imporre, o almeno consigliate, di baloccarsi a imparare le cento denominazioni delle cento parti di un vestito, e le dugento della stanza da studio, o le trenta e quaranta del fiasco di vino? Che cosa interessa a quell'uomo, che forse infilerà distrattamente il suo soprabito, e tracannerà il suo vino, e maneggerà quasi macchinalmente gli oggetti del suo scrittoio, il soffermarsi col pensiero nella contemplazione e nell'analisi di quelle piccinerie? Se voi gliene dite i vocaboli, vi ascolterà con fastidio, e li dimenticherà poco dopo. Se non prova fastidio, se si lascia sedurre dal giochetto, cattivo segno: segno di spirito non serio, non concentrato, non fervido, ma frivolo o passivo.

Leggere il vocabolario, è « un passatempo piacevole », — ripete ancora una volta il De Amicis. Sarà; ma è anche un perditempo. C'è di meglio da fare che leggere vocabolarii e imparare a mente nomenclature! C'è da studiare e leggere il mondo; *verba sequentur*, e non potranno non seguire. Il sarto o chi parli del mestiere del sarto, la massaia o chi descriva un cervello di massaia, un servitore che spazzi la casa o chi descriva un servitore in quell'operazione, si rappresenteranno insieme le parole che rispondono alle cose che quelli fanno, le parole dei vestiti, dei fiaschi di vino, delle parti e dei mobili della stanza. Ma è un'idea curiosa di voler fare di codesti apprendimenti incidentali, e relativi alle condizioni e riflessioni di questo o quell'individuo, un obbligo di coltura, un grado di sviluppo; quasi al modo stesso che si consiglia lo studio della poesia e della storia, delle matematiche e della filosofia, per ottenere un completo svolgimento mentale.

Il De Amicis espone, non senza esagerazioni, i molti imbarazzi a cui si va incontro quando non si conoscono le parole italiane o toscane degli oggetti di uso domestico: viaggiando, cambiando paese, c'è rischio di non essere intesi e di non intendere. Ma questi imbarazzi sono dei tanti, nei quali c'imbattiamo nella vita. Ciò non appartiene all'educazione. Di questo passo bisognerebbe spendere qualche semestre di lezioni per far apprendere il gergo dei cuochi e la sua traduzione in lingua italiana o toscana; affinchè non accada ciò che accade spesso a me, e certamente a molti, che, quando mi siedo a una tavola di ristorante, do i miei ordini al cameriere sulla carta delle pietanze e non so precisamente che cosa sarà per essere la pietanza di cui ho indicato il titolo, avendo un'idea solo approssimativa di ciò che quel titolo significa, o non avendone nessuna! Preferisco il provare qualche delusione gastronomica all'improba fatica dello studiare le creazioni linguistiche dei cuochi!

IV.

Un uomo di buon senso, qual è il De Amicis, non avrebbe sprecato il fiato per codeste raccomandazioni, ora superflue ora puerili, di studiar

la lingua, se non fosse stato, come dicevo, dominato inconsciamente dalla vecchia e falsa idea che il parlare e scriver bene abbia per condizione il possesso completo del cosiddetto arsenale dei cosiddetti utensili linguistici, cioè se non avesse creduto che la lingua sia un utensile. « Ogni vocabolo che s'impara — egli dichiara esplicitamente — è come uno di quegli utensili da nulla, dei quali non si ha bisogno quasi mai, ma che una o due volte in molti anni son necessarii, e se non si ritrovano non si sa che pesci pigliare ». « Quel che più preme, per riuscire nell'uno o nell'altro modo, nell'una o nell'altra delle due forme di stile (della rettorica, alla quale per questa parte il De Amicis sembra dare ancor fede) a scriver bene, è che tu possegga da padrone la lingua ».

E le tracce di questo falso concetto si ritrovano quasi in ogni parte del suo libro. Così egli biasima il pudore fuor di luogo che ci ritiene dall'adoperare vocaboli bellissimi ed efficacissimi e toscanissimi, come *striminzire*, *spiaccicare*, *baluginare*, *stintignare;* la paura del ridicolo che ci fa codardi nell'uso della « buona lingua ». Ma non si accorge che ciò ch'egli chiama falso pudore e codardia è invece un *sano senso estetico*, che ci trattiene dall'usare vocaboli che non sarebbero coerenti con la nostra personalità, con la nostra psicologia, con la fisonomia generale del nostro parlare. Se un dato vocabolo suona come spiccatamente toscano o fiorentino, io, napoletano, non posso senza sconcezza incastrarlo in una mia prosa fatta sul serio, dalla quale la mia napoletanità è tanto ineliminabile quanto la patavinità dalla prosa di Livio o l'ibericità da quella di Seneca. Se mi ostino ad incastrarvelo, la più manzoniana delle teorie sulla lingua non mi salverà dal senso che provo in me, — e che gli altri provano di me, — di esser io caduto in un peccato d'affettazione.

Perciò, nelle scuole del Napoletano ad esempio, sorge spontaneo ed irrefrenabile tra gli alunni un coro di canzonature, quando un loro compagno si mette a *toscaneggiare:* il vocabolo *toscaneggiare* è anch'esso canzonatorio. Santa canzonatura, educativa canzonatura, che su me è stata beneficamente esercitata, e che io ricordo di avere, a mia volta, spietatamente esercitata!

Come questo sentimento di ripugnanza è malamente interpretato e ingiustamente biasimato dal De Amicis, così egli non si rende esatto conto del valore estetico che hanno, talora, quelle che a lui sembrano imprecisioni e povertà di lingua, e sono invece indeterminazioni di pensiero, che debbono restare così: di pensieri, la cui determinazione estetica è appunto l'indeterminazione. Allo stesso modo, un pittore accademico trova mal disegnate o non disegnate le figure di un quadro, la cui bellezza sta appunto in quel certo che di vago e vaporoso, che a lui sembra difetto: in quell'abbozzato che è un finito, e che diventerebbe una sconciatura, se fosse disegnato minutamente, in conformità dei canoni accademici. La lingua « approssimativa » può essere, senza dubbio, grave errore d'arte, ma può essere anche forza d'arte; secondo i casi. Per mio conto, credo che, a volte, parli benissimo anche chi con frequenza ci

presenti i varii aspetti delle sue percezioni confusi nel vago vocabolo di « cose »: il « signor Coso », del bozzetto satirico del De Amicis. A molti, in certe situazioni, accade appunto di vedere indistintamente o di non veder più certi oggetti, cui lo spirito non s'interessa, tutto ripiegato com'è su sè stesso; e l'espressione di questo disinteresse tradirebbe sè stessa se si effondesse altrimenti che con abbondanza dell'indeterminato « cosa ». Perfino il « signor La Nuance », dell'altro bozzetto satirico del De Amicis, non ha tutti i torti, nel sostenere che ogni frase francese ha una *nuance*, che non si trova nel corrispondente vocabolo italiano. Anzi, questa è per l'appunto la rigorosa verità. E, se colui aveva appreso a far l'amore in francese, quale meraviglia che trovasse poi nell'*au revoir* una dolcezza, che non trovava nell'*a rivederci* italiano? Ed è serio obiettargli che l'*au revoir* è tanto poco dolce, che è pieno di *r*? O vogliamo ancora credere all'onomatopea e all'armonia imitativa, quali le concepivano i retori?

V.

Certamente, il De Amicis conosce criterii più retti di quelli che si desumono dai luoghi citati e da altri, che potrei citare. Egli è scrittore innamorato della semplicità e sincerità; è un manzoniano non solo nelle false idee intorno alla lingua, ma anche in parecchie delle tante verità, che gl'Italiani moderni debbono ad Alessandro Manzoni; e perciò, nel suo libro, si troveranno sagge avvertenze sull'affettazione, sui pericoli dello studiar la lingua, sul modo di comporre e di correggere le proprie scritture; vi si troveranno perfino teorie, che sono intimamente la negazione di quelle da noi biasimate, come: « Ecco il più utile dei precetti: pensare, prima di mettersi a scrivere ». Questi criterii, operando da freno, hanno evitato che il libro somministrasse, da cima a fondo, una dottrina falsa. Chi legge i capitoli e i bozzetti di cui si compone, non può non dare il suo assenso a molte cose che il De Amicis dice; e molte altre, che non gli paiono accettabili, le trova, subito dopo, temperate.

Se non che, questi medesimi criterii retti, entrando in dissidio con quello generale che è falso, hanno anche impedito che l'*Idioma gentile* riuscisse quel che si dice un bel libro. Gli scritti del Manzoni intorno alla lingua sono meraviglie di ragionamento e di prosa: si può rifiutare la dottrina, si ammira lo scrittore che sapeva quel che voleva. Ma nel libro del De Amicis si sente il vuoto. « Non scrivo un trattato — dichiara l'autore: — non scenderò a disquisizioni grammaticali minute, nè salirò a questioni alte di filologia... Tratterò la materia semplicemente e praticamente... ». E sia pure! Ma, se non quella di un trattato, il libro dovrebbe avere un'altra qualsiasi connessione d'idee; e non l'ha. L'autore non ha saputo essere profondo, ma non ha voluto esser pedante. Ora, non vi sono se non o gli scrittori profondi, o i pedanti logici e in buona fede, che riescano attraenti. Il *limbo dei bambini* non credo sia divertente neppure pei bambini.

Io auguro che quest'ultima manifestazione della *questione della lingua*, che ci è data dal libro del De Amicis, sia anche definitivamente l'*ultima*; e che il vecchio e vuoto dibattito muoia con l'*Idioma gentile*. Morrebbe così tra le mani di uno dei nostri più amati ed amabili scrittori (1).

luglio 1905.

B. C.

II.

LA POLEMICA FILOSOFICA IN GIORDANO BRUNO E LA SUA EFFICACIA PRESENTE.

È stato osservato, — e lamentato più volte, — che la letteratura classica italiana è povera di libri filosofici, e che la poesia italiana (dopo Dante, il quale riflette il pensiero medievale) non ha quasi traccia delle grandi agitazioni spirituali della storia moderna: nè delle lotte religiose, che presso di noi mancarono, nè di quelle del pensiero speculativo.

Ciò è vero, almeno considerando in genere; e contribuisce a dare un particolare carattere alla nostra letteratura, onde essa si differenzia assai non solo dalla tedesca, ma anche dalla francese. Ma è vero altresì — ed è curioso — che quei non molti libri filosofici, che la letteratura italiana pure possiede (non molti, ma grandi), non siano letti.

Certo, sono libri — i *Dialoghi* di Bruno, la *Scienza nuova* di Vico, e qualche altro, — che si presentano con una fisonomia la quale appare quasi straniera in Italia; quando per Italia s'intenda quella soltanto della poesia e dell'arte, che s'irraggiò dalla Toscana. Sono prodotti, quasi tutti, d'ingegni meridionali, che ritengono uno strano aspetto, per così dire, germanico. Dei *Dialoghi* del Bruno il Labriola scriveva, che paiono tradotti dal tedesco; e il medesimo è stato notato della *Scienza nuova*. Un amatore di etnologia, un credente nella forza delle razze, richiamerebbe volentieri la frase del Gothein: che gli Italiani del mezzogiorno, per l'infusione di sangue longobardo, — giacchè solo nel mezzogiorno i longobardi persistettero, sopravanzando alla catastrofe di lor gente, — e poi di sangue normanno, *sono molto più di razza germanica*, di quel che non siano, per esempio, gli *Ostdeutsche*, i tedeschi orientali! Ma, lasciando i romanzetti etnografici, è un fatto che quei libri di autori meridionali, il cui contenuto era di una grandiosità speculativa ignota alle restanti parti d'Italia, e la cui forma aveva le virtù e i vizii della barbarie, — una forza

(1) L'augurio non si è adempiuto; ma era un augurio, non una profezia. Cfr. per le discussioni suscitate da questo articolo, *Critica*, III, 472, IV, 84-87.

singolare di espressione, un disordine pittoresco, l'amore per gli ornamenti brillanti, per le sottigliezze, le antitesi e i fuochi d'artifizio, — contrastavano per più rispetti al gusto temperato e moderato, che è stato prevalente per un pezzo in Italia. Questo gusto ha impedito che si sentissero e comprendessero certe forme rare e bizzarre di letteratura, le quali hanno anch'esse la loro peculiare genialità.

Di siffatta repugnanza recherò un sol esempio, ma calzante e sufficiente; ed è l'atteggiamento preso da Giosue Carducci verso la celebrazione della gloria di Giordano Bruno. Della commedia bruniana il *Candelaio*, il Carducci scrisse che è « volgarmente sconcia e noiosa » (e qui di esatto non vi ha forse se non l'accenno alla sconcezza, perchè nè volgare, e molto meno noiosa, è quella stranissima variante di commedia cinquecentesca). Manifestò poi a più riprese la sua ripugnanza, o per lo meno, la sua indifferenza per le opere del Bruno, rinviandole a quei « cinque o sei napoletani », che le « commentano magnificamente ». E, in occasione della commemorazione del 1889, dichiarò: « Rispetto in Giordano Bruno l'uomo che morì per le sue idee; non ammiro, perchè nè lo intendo nè lo sento, il pensatore e lo scrittore » (*Opere*, XII, 165-6, 364). — Fra tanta insincerità di positivisti e di repubblicani che si dimenavano, furiosamente acclamando, intorno al Bruno, senza averne mai nè letto nè veduto una pagina, e riputandolo un loro confratello in scienza, politica e massoneria, le dichiarazioni del Carducci piacciono per la loro lealtà. Ma esse mostrano, insieme, l'angustia dei criterii tradizionali, pei quali i versi e le prose di Luigi Alamanni, di Bernardino Baldi, di Vincenzo Borghini, di G. B. Zappi e signora, si stimavano appartenere alla storia della poesia e letteratura italiana; e i versi e le prose di Giordano Bruno, no (1).

Ora che, per opera del Gentile, gl'Italiani posseggono finalmente una edizione nitida e annotata dei *Dialoghi* del Bruno, è da sperare che essi prendano a leggerli. Faranno così la conoscenza diretta di un gran pensatore, nel quale è come involuta tutta la filosofia moderna, Spinoza e Leibniz, Schelling ed Hegel. E si accorgeranno, insieme, che possediamo un grande scrittore, ancora poco noto. Grande nell'esprimere il rapimento e l'esaltazione eroica del pensiero; nella esposizione eloquente delle proprie convinzioni; nella violenza polemica e nella satira contro i suoi avversarii; nella vivacità descrittiva dei caratteri e dei costumi. Vi sono nelle sue pagine latinismi, che ricordano le università che frequentava; napoletanismi, che ricordano il volgo napoletano del quale, come frate, convisse la vita; qualche spagnolismo, che ricorda i dominatori della sua patria; ma tutte queste son cose che non scandalizzano più nessuno, nè fanno più considerare un libro come scomunicato perchè disadatto a figurare fra i testi di lingua della Crusca.

---

(1) Cfr. *Critica*, II, 393-4, III, 336.

E nelle discussioni filosofiche, che ormai cominciano a ravvivarsi da un capo all'altro d'Italia, le parole del Bruno sembrano acquistare quasi un accento contemporaneo. Perchè, nonostante la diversità dei problemi e dei libri che ora si discutono, la filosofia è sempre la medesima, e sempre i medesimi sono i suoi avversarii; e pochi scrittori hanno al pari di Bruno penetrato acutamente il carattere eterno della filosofia e analizzato i varii tipi psicologici degli avversarii di essa. Così la guerra si fa ora con armi assai diverse da quelle del passato; eppure i capitani e i soldati, gli eserciti disciplinati e gl'indisciplinati, i regolari e i volontarii, i vinti e i vincitori di tutti i tempi hanno caratteri comuni. Non a caso il prof. Occioni trovò la narrazione precisa del combattimento di Dogali in un brano di Marco Porcio Catone, conservatoci da Aulo Gellio! (1).

Al tempo di Bruno, i filosofi della scuola avevano per le mani il solito Aristotile; al tempo nostro, la stessa classe di professionisti ha per le mani il solito Kant. Ma, Aristotile o Kant, essi lo studiano sempre a quel modo, in cui, secondo il Bruno, lo studiava il Patrizio. Il quale « non possiam dire che l'abbia inteso nè bene nè male; ma che l'abbia *letto e riletto*, *cucito*, *scucito* e *conferito con mill'altri greci autori*, amici e nemici di quello; e *al fine* fatta una *grandissima fatica*, non solo *senza profitto* alcuno, ma etiam con un *grandissimo sprofitto*: di sorte che chi vuol vedere in quanta pazzia e presuntuosa vanità può precipitare e profondare un abito pedantesco, veda quel sol libro, prima che se ne perda la semenza ». È il caso di citare i neokantiani, i filologi del kantismo e i loro dotti comenti della *Critica della ragion pura*? Rincalziamo, piuttosto con Bruno: « Le filosofie e le leggi non vanno in perdizione per penuria d'interpreti di paroli, ma di que' che *profondano ne' sentimenti* ».

Dietro questa o quella proposizione di Kant si cerca ora riparo, per sottrarsi alla fatica delle risoluzioni mentali. Così, al tempo di Bruno, si faceva il medesimo col testo di Aristotile. E Bruno, col rispondere agli aristotelici di allora, risponde insieme ai neokantiani di ora: « Quanto alla moltitudine, che si gloria di aver filosofi dal canto suo, vorrei che consideri, che *per tanto che sono que' filosofi conformi al volgo, han prodotta una filosofia volgare*; e per quel che appartiene a voi, che vi fate sotto la bandiera di Aristotele, vi dono aviso, che non vi dovete gloriare, quasi intendessivo quel che intese Aristotele, e penetrassivo quel che penetrò Aristotele. Perchè *è grandissima differenza tra il non sapere quel che lui non seppe, e saper quel che lui seppe*: perchè, dove quel filosofo fu ignorante, ha per compagni non solamente voi, ma tutti vostri simili, insieme con i scafari e fachini londrioti; dove quel galantuomo fu dotto e giudicioso, credo, e son certissimo, che tutti insieme ne sete troppo discosti ». Kant ha pel primo iniziato la comprensione vera delle scienze

---

(1) Vedi in Carlo Dossi, *Fricassea critica di arte, storia e letteratura*, s. l., 1906, p. 171 sgg.

fisiche e naturali e matematiche; ha dato il concetto dell'attività sintetica dello spirito; ha distrutto per sempre l'etica eteronoma; ha dimostrato definitivamente l'esistenza di un dominio dello spirito, diverso da quello della scienza e della praxis; ha intravvisto la necessità della considerazione teleologica del reale. Son forse questi i meriti di Kant, che i suoi seguaci odierni riconoscono, o sui quali insistono? Nossignori; perchè in tal caso dovrebbero progredire oltre Kant. Ma, alla pari e anzi al disopra di questi meriti, tengono all'agnosticismo, alle ragioni del sentimento, ai postulati della ragion pratica, all'arte miscuglio di fantasia ed intelletto: a tutto ciò, insomma, che in Kant, come in qualsiasi filosofo e in qualsiasi uomo, si trova di vecchio, di volgare e di falso.

Il rapporto di filosofia e scienze naturali è ancora controverso; e sono ancora pochi quelli i quali vedono con nettezza e sicurezza che si tratta di due generi di produzioni di cui ciascuno deve andare per la sua strada: l'uno, la forma più alta dello spirito teoretico; l'altro, una forma di produzione pratica. E nel Bruno si troverà formulato il rapporto esatto: « Questo modo di considerare, che voi dite, — scrive a proposito del concetto di materia, — so che non potrà star bene, se non a un *meccanico* o *medico, che sta sulla prattica*, come a colui che divide l'universo corpo in mercurio, sale e solfro; il che dire non tanto viene a mostrar *un divino ingegno di medico* quanto potrebe mostrare *uno stoltissimo che volesse chiamarsi filosofo* ». E si troveranno indicate le pessime conseguenze della confusione dei due metodi: « Veggio alcuni tanto poco accorti, che non distingueno *le cause della natura assolutamente*, *secondo tutto l'ambito de lor essere*, che son considerate da' *filosofi*, e da quelle prese *in un modo limitato* e *appropriato*; perchè il primo modo è *soverchio e vano a' medici*, in quanto che son medici, il secondo è *mozzo e diminuito a' filosofi*, in quanto che son filosofi ». Il Bruno preferiva la medicina naturale di Paracelso alla *medicina filosofale* di Galeno, che fece « una mistura fastidiosa, e una tela tanto imbrogliata, che al fine renda un poco esquisito medico e molto confuso filosofo ». Ma andate a toglier di mente ai professionisti dei giorni nostri, che i medici e naturalisti debbono fare i medici e naturalisti, e non già i filosofi; e viceversa! — Egualmente, Bruno ammonisce a non scambiare le *circostanze matematiche* con le *cause naturali*, perchè « altro è *giocare con la geometria*, altro è *verificare con la natura* ».

Degli avversarii, come dicevamo, Bruno conosce tutti i varii tipi psicologici. Eccovi l'avversario letterato, che si stordisce con le parole e s'inebbria del suo bello stile: « Io so — gli risponde Bruno con un sorriso, — che voi dite questo *più per esercitarvi ne l'arte oratoria*, e dimostrar quanto siate copioso ed eloquente, che *abbiate tal sentimento* che dimostrate per le parole ». Ecco gli avversarii vanitosi e di mala fede: messi alle strette, essi, « senza guastarsi punto, con un ghigno, con un risetto, con certa modesta malignità, quel che non vogliono aver provato con raggioni, nè lor medesimi possono donarsi ad intendere, con queste

articciuole di cortesi dispreggi, la ignoranza, in ogni altro modo aperta, vogliono non solo cuoprire, ma rigettarla al dorso dell'antigonista; perchè non vegnono a disputar per trovare o cercar la verità, ma per la vittoria o parer più dotti e strenui difensori del contrario. E simili denno essere fuggiti *da chi non ha buona corazza di pazienza* ». Ecco ancora un tipo frequentissimo: l'avversario empirista. Sono coloro, che vogliono toccar con le mani i concetti filosofici, quasi che questi sieno dei bubboni o delle giunture ossee; e ignorano che « non è senso che vegga l'infinito, non è senso da cui si richieda questa conchiusione; perchè l'*infinito non può essere oggetto del senso;* e però chi dimanda di conoscere questo per via di senso, è simile a colui che volesse veder con gli occhi la sustanza e l'essenza ». « Or che farò — domanda Gervasio — quando mi avverrà di conferir questo pensiero con qualche pertinace, il quale non voglia credere che sia cossì una sola materia sotto tutte le formazioni della natura, come è una sotto tutte le formazioni di ciascun'arte? Perchè questa, che si vede con gli occhi, non si può negare; quella, che si vede con la raggione sola, si può negare ». E Bruno: « Mandatelo via, o non gli rispondete! ».

Altri tipi psicologici sono il pigro, com'è Burchio, che osserva flemmaticamente: « Questo ancor che sia vero, io non lo voglio credere; perchè questo infinito non è possibile che possa essere capito dal mio capo, nè digerito dal mio stomaco »; o, — per passare ad un altro estremo, ad un tipo grandemente elevato, — il filosofo che vede il nuovo e non s'è liberato dal vecchio, onde vede e non vede, ed è — dice Bruno, con uno dei soliti suoi stupendi paragoni, — come « quel nuotatore da tempestosi flutti or messo alto or basso; perchè non vede il lume continuo, aperto e chiaro, e non nuota come in piano tranquillo, ma interrottamente e con certi intervalli ».

E, fra tutte queste specie di avversarii, e fra tante opposizioni, Bruno non perde mai fede nella forza incoercibile della verità. « Tutti, — si fa dire da Albertino nel *De l'infinito* — tutti, se non sono perversi a fatto, cossì da buona conscienza riportaranno favorevole sentenza di te, come dal domestico magistero dell'animo ciascuno al fine viene instrutto; perchè *gli beni de la mente non altronde, che dall'istessa mente nostra riportiamo.* E, perchè negli animi di tutti è una *certa natural santità*, che, assisa nell'alto tribunal de l'intelletto, essercita il giudicio del bene e male, de la luce e tenebre, avverrà, che *dalle proprie cogitazioni di ciascuno* sieno in tua causa suscitati fidelissimi e intieri testimoni e difensori. Talmente, se non te si faranno amici, ma vorranno neghittosamente, in defensione de la turbida ignoranza e approvati sofisti, perseverar ostinati adversarii tuoi, *sentiranno in se stessi il boia e manigoldo tuo vendicatore;* che, quanto più s'occoltaranno entro il profondo pensiero, tanto più le tormente ».

Lascio di trascrivere altri brani; e concludo che, nel momento presente della filosofia, i *Dialoghi* di Bruno, oltre tutto il resto, potranno

diventare — per coloro che amano ancor tanto questi studii da pigliarsi volentieri delle arrabbiature in loro difesa! — qualcosa di simile a ciò che per secoli furono le dolci rime di Francesco Petrarca agl'innamorati, che vi trovavano le più belle parole pei loro più cari sentimenti.

B. C.

III.

ANEDDOTI DI CRITICA FILOSOFICA POSITIVISTICA.

Il caso mi fa capitar sott'occhio con molto ritardo un'irosa nota (*Per un nuovo metodo di critica*, in *Riv. di filos. e sc. aff.*, gennaio-febbraio 1906, p. 152) del signor Giovanni Marchesini contro la recensione, che delle sue *Finzioni dell'anima* io feci già nella *Critica* (IV, 57-60). Giacchè le dottrine professate da questo signore vogliono appunto che uno scritto indirizzato contro una persona, non sia inviato alla medesima.

Quindi il ritardo di questa replica; ritardo che per altro può aver giovato a sedare intanto le ire del signor Marchesini. Del quale io non raccoglierò le insolenze, come non me ne meraviglio, nè me ne commuovo. Da lui, come da altri suoi pari, non richiedo cortesie, ma serietà di studi e scrupolo di riflessione. Nè mi sorprende che a lui sia parsa falsificazione la mia esposizione netta e cruda del suo pensiero; perchè sapevo già che solo una grande ingenuità poteva avere inspirato e sorretto le enormità filosofiche delle *Finzioni*. E l'ingenuità congiunta alla strafalcioneria abituale al positivismo, e della quale esso Marchesini ha dato sempre prove stupende (v. le recensioni de' suoi scritti pubblicate dal Tocco, nell'*Archiv* dello Stein, 1896, IX, 404-7, e nella *Rivista d'Italia*, 15 ottobre 1899, pp. 342-4), mi offrono una spiegazione sufficiente dell'accusa che mi scaglia contro in cotesta Nota: che io avrei falsato non solo lo spirito, ma la lettera del suo libro. Anche la lettera? Già: « valgono le prove che seguono! ». Il M. adduce ben quattro prove.

1° « Egli asserisce ch'io ho *condannati* come *finzioni* tutti i valori dello spirito; invece il mio libro tende a salvare razionalmente e praticamente, pur attraverso la finzione (le cui forme e ragioni sono ivi largamente vagliate), appunto codesti *valori*, cioè le idealità supreme della vita, come il dovere, le responsabilità, l'altruismo, e via dicendo ». Questa, dunque, la prima prova. La quale non prova, se non quella stessa ingenuità, che già rifulgeva nello sciagurato libro in questione. I valori dello spirito sono finzioni, e non c'è che dire; pure bisogna salvarli: come chi dicesse il tale filosofo è un asino; pure, benchè asino, è bene che faccia il filosofo. Ascoltato un tal mirabile discorso, io dissi: qui nel filosofo s'è scoperto l'asino! — Viene ora il M. a dirmi che ho falsato lo spirito e la lettera, perchè egli tendeva a salvare il filosofo pur dichia-

rato e patentato come asino: e non s'accorge che quello che si può salvare così, se pur si salva, non è più il filosofo, ma l'asino. Del resto, egli falsa spirito e lettera della mia recensione quando dà ad intendere che io, avendo rilevata la tesi della equazione valori = finzioni, abbia taciuto della sua *tendenza a salvare razionalmente e praticamente* cotesti valori-finzioni. Inutile ripetermi: riscontri chi vuole la mia recensione a pag. 58; dove aggiungo bensì che la legittimità e necessità della finzione nel libro del M. non è affatto dimostrata, e resta una parola.

2° « Sulla razionalità da me propugnata di queste idealità egli crede buon mezzo di polemica di sorvolare, facendo credere ch'io le consideri come *falsità:* tale è infatti l'interpretazione ch'egli, reggendosi sull'equivoco, mi attribuisce, del fatto della finzione, non ostante le molte pagine che questa interpretazione smentiscono inappellabilmente ».

Faccio credere? Non è del M. la definizione, da me riferita, della finzione come quel « prevalere d'uno stato interno di coscienza, per cui, per dir molto in breve, *si dà corpo alle ombre*, proiettandosi nel mondo reale un prodotto dell'immaginazione? ». Riscontri chi vuole la pag. 7 delle *Finzioni*, e veda se io ci metto niente di mio. La finzione, si dice nella stessa pagina, è « *quell'artificio interiore* per cui si dà forma di obbiettiva verità a credenze che sono dovute a un singolare disporsi dell'anima per effetto di intimi bisogni » ecc. A pag. 13: « *la finzione e la menzogna* [due sinonimi!] nascono spontaneamente e s'impongono come mezzo protettivo della società e degli individui. È tanto maggiore il bisogno d'*ingannarsi* vicendevolmente, quanto più difficile è la lotta per la vita » ecc. — Pag. 23: « Quanto ristoro avrebbero gli affanni dell'anima se si potesse sostituire ingenuamente alle coscienti tristezze della realtà vera, le *vergini allucinazioni* d'una realtà diversa, luminosa di fede o di amore! ». A pag. 24, esemplificando la finzione, ond'era vittima un suo amico, il M. dice che « era, nella sua credenza, *ingannato* dal suo pensiero teoretico che, obbiettivato, gli suggeriva un *giudizio falso*, *fittizio*, intorno al suo reale sentimento ». — Pag. 33: Non v'è « campo dell'attività psichica in cui non serpeggi la finzione. *Immaginando come reale ciò che non è reale*, si alterano nella considerazione di sè gli aspetti del proprio essere interiore; si *mentisce a sè stesso* psicologicamente, *come si mentisce agli altri*, socialmente ». — Pag. 43: « L'opera della cultura morale — si badi — è intesa a creare anzitutto questi *compromessi!* ». — Pag. 45: « Può assumersi come razionalmente sincera una credenza *bugiarda* ». Questo è lo spirito e la *lettera* della parte I (pp. 1-63) del libro, consacrata all'*Analisi della finzione*. Dunque: che la finzione pel signor M. non sia il vero, ma il falso, non sono io che lo faccio credere, ma è piuttosto lui che vorrebbe darlo a credere. E se uno di noi si aggira nell'equivoco, quello non posso essere io. Il M. in tutto il libro non dice mai che le finzioni non siano — finzioni; ma soltanto si affanna a sostenere che sono moralmente vantaggiose, perchè pedagogicamente rigenerative: e di questo io feci ben cenno nella recensione, pur

notando che il suo affannarsi riesce e non può non riuscir vano. E il perchè lo dissi anche, e se il M. vuol intendere, è già messo sull'avviso. Basta per ora aver dimostrato che non *falsai* nè lo spirito nè la lettera.

3° « A pag. 58 del libro si legge: « Se si identificasse la scienza della natura con la natura, si commetterebbe un errore paragonabile a quello per cui s'identificassero le vibrazioni dell'etere con la luce ». Il mio critico scrive ch'io in quella pagina identifico la scienza della natura con la natura! ». — Qui dovrei dare io del falsario al signor M.; ma il vero è che egli non ha capito affatto la mia osservazione. Rilegga pacatamente la pag. 59 del mio articolo. Dopo aver rilevato quale è la maggior finzione della scienza, secondo l'A., cioè la « volgare credenza » nella « pretesa oggettività della scienza », io dicevo testualmente così: « A pag. 58, messo alle strette della logica, dopo che ha assodato a modo suo (l'A. non s'accorge punto che questo modo è naturalismo materialistico) l'oggettività della scienza, riduce il contenuto della finzione, — sapete a che? Non l'indovinereste su cento: *a identificare la scienza della natura con la natura!* ». Questa identificazione, dunque, secondo la mia esposizione, era il residuo di finzione, rimasto al M. dopo aver giustificato quel che è giustificabile, a modo suo di vedere, della fede nell'oggettività della scienza. E come io ho detto e ripetuto che per lui la finzione è il falso, venivo a dire che tale identificazione non è vera pel M. ma, appunto, falsa. Solo il M. poteva non intendere il senso della mia osservazione; la quale invece era questa: che nessuno, mai, nè fuori nè dentro la filosofia, è stato mai vittima di questa stranissima finzione che identifichi la scienza della natura addirittura con la natura, in modo da volersi satollare, p. es., delle carni della vitella del zoologo, anzi che di quella del beccaio!

4° « Il Gentile osserva che ho trascurato il Kant. Ora, la dottrina del Kant, più volte ricordata, mi valse precisamente come punto di partenza nella trattazione critica del prammatismo » (pag. 146 e *passim*). Io rimproverai al M. di non avere studiato la dottrina dei postulati della ragion pratica. Ora egli può parlare e sparlare di K. quanto vuole: e creda che, se volessi ridire quanto ne ha sparlato nelle *Finzioni*, non la finirei più. Ma è certo che la dottrina dei Postulati o non l'ha studiata, o non l'ha capita; e quindi ha bisogno ancora di studiarla. I postulati di Kant non sono finzioni, ma premesse teoretiche, *vere*, della ragion pratica. La quale ragion pratica, che è la stessa coscienza morale, diventata consapevole della propria natura (presso a poco quella medesima che il signor M. ha fatto parlare nel suo « Saggio di etica pedagogica »), deve negare se stessa per negare i suoi postulati; e come, in quanto ragion pratica, non può negare sè stessa (spero che il M. veda la contraddizione che non consente tale negazione), essa non può negare i postulati. Sicchè la conoscenza della cosa in sè data nei postulati, illegittima dal punto di vista teoretico, e contraddittoria, non è fittizia, ma saldamente certa

per la ragion pratica: è un nuovo mondo che lo spirito, penetrando con la riflessione morale in se stesso, discopre al di là della visione fenomenica naturalistica. Kant col primato della ragion pratica afferma i diritti dello spirito al di sopra della concezione deterministica della natura. Il M. con la teoria, diciamo così, delle *Finzioni* nega i valori dello spirito, e non sospetta nemmeno quella seconda vista data al genio di Kant, naturalista e matematico, dal vivo senso della vita morale.

G. G.

IV.

LE LAUREE IN FILOSOFIA E IL CASO LAGANÀ.

Nelle università italiane vi saranno, su per giù, una sessantina di cattedre filosofiche (contando anche quelle di filosofia del diritto); eppure gl'insegnanti italiani di filosofia che abbiano dato prova, non dico di esser veri filosofi (questi sono rari, quanto i veri poeti), ma di avere raggiunto un livello rispettabile di coltura e di riflessione, si contano sulle cinque e, mettiamo pure, sulle dieci dita. Non ho ora presente la statistica degli insegnanti di filosofia nei licei; e non posso stabilire la percentuale approssimativa di coloro che hanno un qualche sentore di filosofia, e che posseggono una certa dose di coltura; ma si può ritenere, che è percentuale bassissima. Se il paragone si fa coi nostri insegnanti di letteratura e di storia nelle università e nelle scuole secondarie, il risultato appare disastroso: tanto i letterati e gli storici sono superiori di dottrina, di metodo e d'intelligenza. In molte università si può osservare che, salvo rare eccezioni, i meno laboriosi e i meno capaci delle facoltà di lettere si volgono alla laurea filosofica: e di costoro quelli che non hanno imparato nulla di preciso, da poter insegnare nelle scuole secondarie, aspirano poi all'insegnamento universitario, e spesso l'ottengono. Così si spiega come alcuni dei personaggi professorali più noti in Italia per gli scherzi e le beffe con cui li tormentano i colleghi e gli scolari — vere *macchiette* della commedia universitaria — sieno forniti per l'appunto..... dai filosofi.

Ha prodotto grande impressione, in questi giorni, l'apprendere che un certo individuo tra anarchico, camorrista ed epilettico, che spadroneggiava nell'università di Napoli, e intimidiva professori e studenti, e faceva ora il negoziante di dispense litografate ora l'imbianchino dei locali universitarii, — e che ha finito con l'assassinare un giovane e valente professore, il quale non voleva sottomettersi alle sue imposizioni, — aveva avuto il capriccio, qualche anno fa, di prendere una laurea — in che? — naturalmente, in filosofia; e l'aveva ottenuta dalla facoltà di filosofia dell'università di Napoli. Che razza di tesi, che razza di esami dovesse fare l'anarchico-imbianchino-negoziante di dispense-accoltellatore Saverio Laganà,

si può immaginare; o, meglio, non si riesce ad immaginare. Ma la meraviglia del pubblico nasce da poca informazione. Gli esaminatori assai probabilmente non usarono nessun atto di favoritismo; e io do per mio conto piena fede alla lettera scritta in proposito dall'insegnante di filosofia teoretica, prof. Masci. Purtroppo, — e questo è il grave, — la maggior parte delle lauree in filosofia si conferiscono per l'appunto come quella data al Laganà; e i laureati, se sono oneste e miti persone, incapaci di giocar di coltello come colui, non è detto che di filosofia sappiano più di colui.

Bisogna che gli uomini competenti e di buona volontà comincino a pensar sul serio come si possa esercitare un qualche controllo e porre un qualche rimedio al troppo facile conferimento delle lauree, specialmente di filosofia; se non vogliamo davvero giungere al punto che, per riconoscere uno studioso di filosofia, la prima condizione diventi l'accertare, che non abbia la laurea in materia. Così come, in un certo dramma di Dumas, la speranza di potere ritrovare e riconoscere un ignoto si faceva più viva alla notizia, che quello sconosciuto *non era decorato.*

E perchè io vedo ormai per frequenti segni e prove la condizione di dispregio in cui codesta laurea va cadendo, mi è parso opportuno di richiamar l'attenzione sul particolare caratteristico messo in luce dal triste caso del Laganà; superando la ripugnanza di dover menzionare, sia pure di volo, persone e cose tutt'altro che attraenti.

B. C.

V.

TRE MODI DI FILOSOFARE.

Il primo è il filosofare timido, che si tiene al senso comune, alle idee del tempo, all'autorità e al consenso dei più. Il secondo è quello temerario, che impenna le ali del sentimento e della fantasia, e vuol lanciarsi a volo verso la verità, disdegnando calcare vie terrestri. Il terzo non è nè timido nè temerario: è circospetto e coraggioso. Ai tempi nostri, è prevalso il primo modo; ma vi è ora qualche accenno di risveglio anche del secondo. Il terzo ha ed ha avuto sempre, in tutti i tempi, pochi seguaci; pure, quei pochi sono essi appunto, essi soli, che hanno costituito, tra il puerile affaccendarsi dei primi e gl'isterici slanci dei secondi, la storia effettiva della filosofia. Ma perchè tenteremo con nostre parole di definir quei tre modi, quando già Hegel — lo scrittore che non sapeva scrivere, — li ha mirabilmente effigiati tutti e tre? Traduciamo piuttosto:

« A chi domandi una via regia per la scienza, non si può raccomandarne una che sia più comoda di quella dell'affidarsi all'ordinario buon senso; e poi, — per progredire col proprio tempo e con la filosofia, — leggere recensioni di scritti filosofici, o, al più, le prefazioni e i primi paragrafi: giacchè in questi sono dati i principii generali, che è ciò che

preme; e le recensioni, oltre il ragguaglio sul contenuto, forniscono anche un giudizio, che, essendo giudizio, sta naturalmente al di sopra della cosa giudicata. — Questa via ordinaria si percorre in veste da camera.

« Ma non già in veste da camera, sibbene in solenni paramenti pontificali procede il sentimento sublime dell'Eterno, del Santo, dell'Infinito: — una via, che è piuttosto un trovarsi subito e immediatamente nel centro: è la genialità dalle idee profonde e originali, e dagli elevati lampi di pensiero.

« Pure, non rivelando ancora una tale profondità la fonte dell'essenza, quei suoi razzi non attingono ancora l'empireo. E pensieri veri ed intelligenza scientifica non si ottengono se non col duro lavoro del concetto. Esso soltanto può produrre l'universalità del sapere: quella universalità, che non è l'indeterminatezza e la povertà ordinaria dell'ordinario buon senso, ma è conoscenza formata e compiuta: non è l'universalità straordinaria della ragione pervertitasi nella pigrizia e negli atteggiamenti presuntuosi della genialità; ma è la verità pervenuta alla sua forma genuina, ed atta perciò a diventar proprietà di ogni ragione, che sia consapevole di sè » (1).

B. C.

(1) *Phänom. d. Geistes*², Vorrede, pp. 55-6.

LIBRI DI RECENTE PUBBLICAZIONE:

F. Fiorentino, *Elementi di filosofia ad uso dei licei*, nuova edizione a cura di G. Gentile: vol. I: *Psicologia e logica*, Torino, Paravia, 1907.
H. Guyot, *L'infinité divine depuis Philon jusqu'à Plotin*, Paris, 1906.
K. Joel, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik.* Anhang: *Archaische Romantik*, Jena, 1906.
W. Nowack, *Liebe und Ehe im deutschen Romane zu Rousseaus Zeiten*, Bern, 1906.
E. J. Climenson, *Elizabeth Montagu, Queen of the Blue Stockings, her correspondence from 1720 to 1761*, 2 voll., London, 1906.
F. Loliée, *Short history of comparative Literature*, London, 1906.
E. Westermarck, *The origin and developement of moral Ideas*, vol. I, New York, 1906.
P. Beck, *Die Ekstase*, Ein Beitrag zur Psychologie und Vōlkerkunde, Bad Sachsa, 1906.
A. Kronfeld, *Sexualität und ästhetisches Empfinden in ihrem genetischen Zusammenhange*, Strassburg, 1906.
E. Kulke, *Kritik der Philosophie des Schönen*, mit Geleitbriefen von E. Mach und F. Jodl, Leipzig, 1906.
E. Dennert, *Die Weltanschauung des modernen Naturforschers*, Stuttgart, 1907.
B. Weinstein, *Die philosophischen Grundlagen der Wissenschaften*, Leipzig, 1906.
L. Limentani, *La previsione dei fatti sociali*, Torino, 1907.

FEDERICO TEDESCHI, *Gerente*. Trani, 1907 — Tip. Vecchi e C.

LA CRITICA

RIVISTA

DI LETTERATURA, STORIA E FILOSOFIA

DIRETTA DA B. CROCE

Anno V, fasc. II.

20 marzo 1907.

Direzione:

VIA ATRI, 23 - NAPOLI.

Amministrazione:

GIUS. LATERZA & FIGLI, EDITORI - BARI.

SOMMARIO DEL FASCICOLO II.

NOTE
SULLA LETTERATURA ITALIANA

NELLA SECONDA METÀ DEL SECOLO XIX

XXII.

GIOVANNI PASCOLI.

(Cont. e fine: v. fasc. precedente).

IV.

La concezione che il Pascoli ha della vita è stata considerata come una forma di romanticismo, e tratta a paragone di somiglianze e differenze con le concezioni del Manzoni e del Leopardi. Ma romantica essa non è, mancando dell'essenza stessa del romanticismo sentimentale, il disquilibrio: manzoniana neppure, perchè la rassegnazione manzoniana ha per suoi rappresentanti Fra Cristoforo e Federico Borromeo, disposti « a spiegar l'unghia e insanguinar le labbia », a lottare sempre che si debba. L'ideale del Pascoli invece è antiromantico, perchè chiaro e determinato; e, d'altra parte, esclude la lotta. Perciò, considerando in genere, non può definirsi altrimenti che ideale *idillico.*

La disposizione idillica è appunto questo: il rifuggire dalla pienezza della vita, l'aborrire il mare con le sue tempeste e tenersi alla terra. Non già, beninteso, ch'essa riesca ad escludere del tutto quella lotta da cui rifugge: se volesse escluderla del tutto, si muterebbe in un ideale di morte, laddove è pur sempre ideale di vita. Ma ideale di una vita, in cui la lotta e l'agitazione siano ridotte al minimo, conservandosene solo quel tanto indispensabile al carattere sso della vita: la fatica, che fa assaporare la dolcezza del riposo; dolore, senza cui non è possibile confortarsi nel superamento del le e trepidare nel ricordo: o, — come dice il Pascoli stesso, con solite sue immagini alquanto materialotte, — « la passeggiata per viottola del dolore, che dà un giovanile appetito di gioia e fa

parer buon cibo anche una crosta ammuffita e una scodella di legumi ». L'anima idillica non è quella ascetica che si astrae dalle cose contingenti ed entra nel chiuso agone dove combatte sola col Dio; e non è neppure l'anima del gaudente placido, che si limita egoisticamente a sè stesso e a coltivare i suoi piaceri e capricci. Essa ama le cose, ama il mondo; ma le piccole cose, un piccolo mondo, mutevole il meno possibile o il meno rapidamente: non si sottrae ai doveri, ma chiede quelli semplici, ben determinati, regolari, privi di grosse burrasche. Perciò anche il sentimento idillico si mostra congiunto, nel corso delle sue manifestazioni storiche, con l'aspirazione alla vita rustica dei pastori, dei contadini o dei pescatori: a quella vita che, per quanto sia aspra nella suá realtà genuina, appare, per ovvie cause, all'immaginazione dell'uomo colto (esperto di ben altri contrasti), ricca di armonia e di pace, d'innocenza e di bontà.

Se dunque si vuol riattaccare il Pascoli a una famiglia di spiriti affini, si lascino da parte e Leopardi e Manzoni, e altre anime siffatte, energiche e tumultuose e grandiose pur nella depressione della tristezza o nella calma della religiosità, e si operi il ricongiungimento con la *lignée* dei poeti idillici. Il Pascoli ha ragione nel protestar contro coloro che lo han chiamato arcade; l'arcadia è la retorica dell'idillio, come il sentimentalismo è la retorica del sentimento, la romanticheria dell'amor passionale e del dolore universale, il patriottardismo del patriottismo; e il suo sentimento idillico non è retorico, ma profondo. Minore ragione, per altro ha, quando afferma che il suo ideale di vita è ideale di forza: « forza ci ho messo, non avendo nel mio essere, semplificato dalla sventura, se non forza da metterci ». Come mai forza, se è un ideale che aborre le forme stesse onde la forza si manifesta? Il Pascoli vorrà dire che la sua aspirazione morale è pure una forza, la sua lotta contro la lotta è pure una lotta; ma bisogna star bene attenti a non farsi illudere da giuochi di parole, pigliando un vocabolo medesimo in doppio significato.

Se non che, la disposizione idillica, l'amor della quiete, si colora variamente secondo la varia proporzione degli elementi di gioia e di dolore onde è contesta quella breve cerchia di vita in cui l'animo si è chiuso e a cui fortemente si attacca. Sono infinite gradazioni, che vanno dall'idillio gaio di chi, come si suol dire, privo di ambizioni, favorito dalla sorte, vive tra i suoi cari, i suoi vecchi, la sua consorte, i suoi bambini, i suoi fratelli, svolgendo un'attività sana ed eguale, appena turbata dalla malinconia di qual-

che ricordo e dalla preoccupazione della futura perdita di alcuna delle cose amate; via via sino alla disposizione idillica di chi è giunto alla calma dopo angosce terribili, e gusta una pace su cui stende ancora le sue ombre il dolore. A questo estremo della serie sta il Pascoli, la cui concezione della vita è un idillio dolorante, o una *georgica tragica,* come è stata argutamente chiamata. È l'idillio di un animo piagato; è una pace di conquista, non di natura.

La casetta e la famigliuola, che sono le immagini consuete dell'idillio, hanno accanto, nella visione del Pascoli, un'altra casa e un'altra famiglia in cui egli vive non meno che in quelle in cui trascorre la vita materiale: il cimitero, e i fantasmi dei suoi morti. Questi morti sono sempre con lui: tornano sempre a quelle pareti domestiche da cui furono crudelmente strappati: toccano e riconoscono le loro masserizie, i loro abiti, le tele che tesserono e cucirono, i figliuoli che generarono e lasciarono bambini, i fratelli coi quali divisero le prime gioie brevi e i primi grandi dolori. Imagini di morti, che si tirano dietro, nell'animo del poeta, altre immagini affini: mendichi, vecchi, ciechi, bambini deboli e piangenti. È un idillio, irrigato di pianto: il tesoretto domestico, sul quale esso vive, è costituito dal ricordo dei mali e delle angosce sofferte. L'eremita (del poemetto così intitolato), nello scendere lungo il fiume della morte, grida:

Signore, fa ch'io mi ricordi!

Dio fa che sogni! Nulla è più soave,
Dio, che la fine del dolor; ma molto
duole obliarlo; chè gettare è grave

il fior che solo odora quando è colto.

Da questa contemplazione, fatto scopo e abito di vita, sorge una forma di serenità: l'animo, non più interiormente dilaniato, può volgersi al mondo esterno, e guardare ed osservare e comentare, in un modo per altro sempre intonato alle sofferte vicende: calmo, sì, ma non gaio: sereno, ma non agile e leggiero.

E sorgono insieme le gioie modeste: l'attitudine a godere delle cose piccole, del riposo giornaliero, della mensa, della passeggiata, dello studio: a scoprire in esse un sapore, una virtù ascosa, che altri, più fortunati o più sfortunati, non vi scoprirebbero: come nel fior d'acanto, che le api regali disdegnano, le api legnaiole trovano il miele e la contadinella vi succhia il nettare ignoto.

A te nè le gemme nè gli ori
fornisco, o dolce ospite, è vero;
ma fo che ti bastino i fiori
che cogli nel verde sentiero,
nel muro, sulle umide crepe
dell'ispida siepe.

Non reco al tuo desco lo spicchio
fumante di pingue vitella;
ma fo che ti piaccia il radicchio,
non senza la sua selvastrella,
con l'ovo che a te mattutina
cantò la gallina.

Questa disposizione d'animo è stata dal Pascoli, negli ultimi tempi, elevata ad una teoria etico-sociologica, che egli non si stanca di predicare in tutte le occasioni: tanto che, per questo rispetto, stiamo per avere, anche noi italiani, il nostro Tolstoi (purtroppo, il Tolstoi che filosofeggia!). La natura è una madre dolcissima che sa quel che fa, che ama i figli suoi, e dal male ricava per essi il bene. La vita è bella, o sarebbe, se gli uomini non la guastassero. Ma gli uomini avvelenano ogni cosa con la discordia, con l'odio, con la guerra, e con la cupidigia insaziabile che è il movente ultimo e riposto. Bisogna dunque dichiarar guerra alla guerra; non ammettere divisioni fatali, esser di nessun partito, addetti soltanto alla causa dell'umanità: non ridere delle parole carità e filantropia, ma accettarle meglio che quelle di socialismo, individualismo e simili: il vero socialismo è il continuo incremento della pietà nel cuore dell'uomo. Tutte le cose buone sono identiche, o s'identificano: il patriottismo non sta contro il socialismo, e viceversa: il socialismo dev'essere patriottico, e il patriottismo socialistico. Tutto è affar di cuore, di dolcezza, di pietà. Anche la scienza e la fede non debbono rissare: la scienza deve aver della fede, la fede della scienza. Codesta non già transvalutazione, ma adeguazione o depressione di valori, è suggellata dalla virtù del contentarsi: contentarsi del poco, giacchè, se il molto piace, il poco solo è ciò che appaga. « Uomini, contentatevi del poco (*assai* vuol dire sì abbastanza e sì molto: filosofia della lingua!), e amatevi tra voi nell'ambito della famiglia, della nazione e dell'umanità ». — Una filosofia, che è già bella e criticata, quando si è mostrato che nasce da uno stato d'animo individuale; e del resto, il Pascoli stesso, praticamente, come uomo, la contradice quando, appena qualcuno tocca ciò che gli è caro,

— la sua arte, o le sue convinzioni critiche, — corre alle difese e alle offese; non esita a chiamare *stolti* o *sciocchi* i suoi accusatori (vedi la prefazione ai *Poemi conviviali*); e, insomma, *conserit proelia*, viene alle mani: di che non lo biasimerò io certamente, perchè mi par naturale che ognuno protegga, come può, le cose che ama.

Nasce da uno stato d'animo e ci conferma questo stato d'animo, che è quello che abbiamo definito come una varietà del sentimento idillico. Ora, il sentimento idillico è costante in tutta l'opera letteraria del Pascoli: involuto, e qua e là lievemente sorridente, nelle primissime *Myricae*, chiaramente spiegato nelle poesie posteriori. Non fanno eccezione i *Poemi conviviali*, il cui contenuto sono la natura, la morte, la bontà, la pietà, l'umiltà, la poesia; e la poesia e la morte più di ogni altra cosa: pensieri tristi e delicati, che risuonano sulle labbra dei personaggi del mito, della leggenda e della storia ellenica. Per bocca dell'antico Esiodo parla sempre il Pascoli:

> E sol com'ora anco è felice
> l'uomo infelice: s'egli dorme o guarda:
> quando guarda e non vede altro che stelle,
> quando ascolta e non ode altro che un canto;

il Pascoli stesso è effigiato in Psiche, che solitaria nella sua casa intende l'orecchio al canto di Pan:

> Eppur talvolta ei soffia
> dolce così nelle palustri canne,
> che tu l'ascolti, o Psiche, con un pianto
> sì, ma ch'è dolce, perchè fu già pianto
> e perse il triste nel passar dagli occhi
> la prima volta;

o nell'aedo Femio, che parla ad Ulisse e dice della poesia, come già era stato detto nelle varie allegorie ed apologhi delle *Myricae:*

> Un nicchio vile, un lungo
> tortile nicchio, aspro di fuori, azzurro
> di dentro, e puro, non, Eroe, più grande
> del nostro orecchio; e tutto ha dentro il mare,
> con le burrasche e le ritrose calme,
> coi venti acuti e il ciangottio dell'acque.
> Una conchiglia breve, perchè l'oda
> il breve orecchio, ma che tutto l'oda;
> tale è l'aedo. Pure a te non piacque.

La medesimezza dell'ispirazione nei *Poemi conviviali*, e nelle *Myricae* e *Poemetti*, è stata concordemente riconosciuta; e in questo senso si è affermato che il Pascoli ellenico è un elleno cristiano.

Diversa opinione è stata manifestata per gli *Inni;* e si è detto che il Pascoli vuol tentar in essi la corda eroica, e fallisce. E gli si è dato sulla voce consigliandolo, — per parlare col suo poeta, — a meditare *silvestrem musam tenui avena*, ad attenersi al *deductum carmen*, al *calamos inflare leves*, se non voglia *stridenti miserum stipula disperdere carmen!* Ma gl'inni, nel loro complesso, contengono nient'altro che la predicazione del solito vangelo pascoliano: si ricordino quelli sull'anarchico assassino dell'imperatrice Elisabetta, sul Negro di Saint Pierre, sulla uccisione di re Umberto, sul Duca degli Abruzzi e la spedizione al Polo, sulle stragi civili del maggio 1898.

E si deve concludere che non vi ha luogo a distinguere, nell'opera del Pascoli, filoni diversi di pensiero, correnti diverse di sentimento, e a riattaccare la parte geniale della poesia di lui all'una delle correnti, e l'artificiosa all'altra. Si deve concludere che anche il secondo dei due procedimenti critici, che abbiamo ricordati, si chiarisce inapplicabile al suo caso.

V.

E così l'arte del Pascoli serba sempre l'aspetto di un problema. La genialità e l'artificio, la spontaneità e l'affettazione, la sincerità e la smorfia, sembrano unite negli stessi componimenti, nelle stesse strofe, talvolta in un singolo verso. Il male attacca la lirica nelle sue radici e nelle sue fibre più intime, nel metro: cosicchè in moltissime poesie del Pascoli la mossa metrica pare come staccata dall'ispirazione: quasi si direbbe che, appena sorto il germe di vita, un microbo vi si sia precipitato sopra a contaminarlo. L'impressione del lettore è quella che io ho notata in principio: l'attrattiva e la repulsione, il rapimento e il disgusto, si alternano. Abbiamo insieme un poeta ingenuo ed uno bambinesco; un lirico del dolore ed un *assassinato del dolore*, come avrebbe detto Pietro Aretino; un commosso cantore della pace e un predicatore alquanto untuoso; un uomo santo e un sant'uomo, uno spirito religioso e un prete. Stiamo a momenti per gridargli entusiasmati: *Quae tibi, quae tali reddam pro carmine dona?*, e donargli la nostr'anima (unico dono degno che possa farsi ai poeti); ma, nell'istante seguente, lo slancio del donatore resta sospeso. Il critico è messo in imbarazzo: press'a

poco nella situazione di Gargantua, quando gli nacque il figlio e gli morì la moglie, che non sapeva se dovesse ridere o piangere: « Et le doubte qui troubloit son entendement estoit assavoir mon s'il devoit pleurer pour le deuil de sa femme, ou rire pour la joie de son filz. D'un costé et d'aultre, il avoit argumens sophistiques qui le suffoquoient, car il les faisoit tres bien *in modo et figura*, mais il ne les pouvoit souldre. Et, par ce moyen, demeuroit empestré comme la souris empeigée, ou un milan pris au lacet ». Ma il critico non vuole escogitare *argumens sophistiques:* vuol veder chiaro, e non gli riesce.

Non è una consolazione l'osservare che questa incertezza si ritrova nell'opinione generale concernente il Pascoli. Coloro che più ponderatamente hanno scritto della sua opera, mostrano sempre, in modo esplicito o tra le linee, una certa insoddisfazione; e ora concludono che il Pascoli non giunge alla creazione spontanea e geniale; ora riconoscono quel che c'è d'imperfetto nelle sue più belle creazioni; ora lo considerano piuttosto come un precursore che come artista compiuto in sè stesso; ora lamentano che nel Pascoli ci sia l'imitazione di sè medesimo, il pascolismo. Io ho potuto più volte osservare che alcuni dei maggiori estimatori e lodatori di lui non sanno celare la loro dubbiosità e cercano come di essere rassicurati sulla legittimità della loro ammirazione; e alcuni dei più risoluti avversarii non si sentono, nella manifestazione del loro dispregio, in completa buona coscienza.

Tanta è questa incertezza che si ode lamentare non essere stato finora il Pascoli giudicato degnamente perchè la critica italiana è inferiore al suo cómpito; ed altri scusano la critica considerando l'arte del Pascoli come un'arte dell'avvenire, che solo in una nuova fase spirituale potrà essere compresa a pieno. Sarà dunque così? Fallimento della critica? o rinvio all'avvenire?

Ma, prima di ricorrere a codeste ipotesi da disperati (da disperati, perchè incontrollabili), bisogna esaminare un'ipotesi più semplice. La quale è, che ciò che si presenta come un problema è una soluzione; che ciò che sembra una domanda è già una risposta; che questo mio articolo, che finora sembra tutto un prologo, è già — una conclusione.

Il Pascoli è per l'appunto quale lo siamo venuti osservando: uno strano miscuglio di spontaneità e d'artifizio: un grande-piccolo poeta, o, se piace meglio, un piccolo-grande poeta (così come, in una delle sue poesie, la terra gli apparisce un *piccoletto-grande presepe!*). In lui, anche dopo le prime *Myricae*, sorsero motivi

poetici felicissimi, anzi più ricchi forse e più profondi dei suoi primi: ma codesti motivi non sono padroneggiati e ridotti ad unità artistica, e non acquistano quell'intonazione armonica, che è la manifestazione dell'unità. Era uno squisito poeta nelle prime *Myricae*, restio a scrivere e a stampare, tanto che si denominava da sè « Belacqua », e, sfiducioso, non cercava la fama. Ma la fama l'ha raggiunto, e lo ha spinto a una produzione abbondante e immatura. Spirito poetico qual egli è, non riesce mai a diventar del tutto un retore; ma non riesce neppure alla poesia compiuta: si contenta di una semi-poesia. Perciò anch'egli, ora, non vede nessun termine alla sua produzione: smarrito il senso della sintesi artistica, di ogni emozione fa una lirica, prima che sia diventata veramente tale: la sua produzione si è fatta facile e meccanica. « Quanto più di numero vorrei che fossero! — scrive nella prefazione delle *Odi e inni*, che pure son troppe e troppe. — Io sento di non avervi ancor detto nulla di ciò che avevo per i vostri cuori. E temo di andarmene, volgendomi disperatamente addietro per dirvi ciò che non dissi, e che è sempre e ancora il tutto. Bisogna affrettarsi, ora. Gli anni non vengono, ora: vanno ». Perciò, non s'acqueta in nessuna delle sue creazioni. Ogni materia diventa per lui inesauribile. Il tragico fato del padre gli è fonte perpetua di poesia, appunto perchè nessuna perfetta poesia ne è nata. Egli sente nell'aria il rimprovero per quel suo incessante verseggiare i casi della sua famiglia; e si difende: « Io devo (il lettore comprende) io devo fare quel che faccio. Altri uomini, rimasti impuniti o ignoti, vollero che un uomo non solo innocente ma virtuoso, sublime di lealtà e bontà, e la sua famiglia, morisse. E io non voglio. Non voglio che siano morti ». E non si tratta di questo: i lettori non l'accusano di parlar troppo di suo padre, ma di non parlarne abbastanza poeticamente; ed egli forse insiste nel tema, non perchè spinto da un dovere domestico, ma perchè avverte, sia pure confusamente, che non è giunto ancora a concretare il suo sentimento nelle sue immagini. Quella tragedia familiare gli sta dinnanzi come un grosso blocco di marmo, che non sa come lavorare: ne fa con lo scalpello saltare qualche scheggia, ma non scolpisce la statua o il gruppo. Per la stessa ragione, infine, la sua opera poetica piglia l'aria di una poesia dell'avvenire: i motivi, che vi sono abbozzati e non perfettamente elaborati, paiono aspettare e provocare l'artista, che li ripiglierà.

VI.

Come dal suo stato d'animo idillico il Pascoli ha tratto una filosofia che è la conferma di quel suo stato, così dalla sua arte imperfetta ha tratto un'estetica e una critica, che è il riflesso teorico di essa, e insieme una conferma dell'analisi che si è tentata in queste pagine. Il poeta, — egli dice, ed io riassumo, — il poeta vero è un fanciullo: è l'anima che ama il poco, le piccole cose, la campagna piccola, il campicello, l'orto con una fonte e con un po' di selvetta, il cavallino, la carrozzina, l'aiolina. E l'ama con la dolcezza della pietà: perchè il poeta non solo è il fanciullo, è anche il poverello dell'umanità, spesso cieco e vecchio. Per conseguenza, in quanto poeta, è sempre ispiratore di buoni e civili costumi, d'amor patrio e familiare e umano: è sempre socialista, perchè è umano; esclude l'impoetico, e alla fine si trova che l'impoetico è quello appunto che la morale riconosce cattivo e l'estetica proclama brutto: l'esclude non di proposito, non ragionando, ma così, istintivamente, perchè ne ha paura o schifo. Ciò che esce fuori di questo amore pel piccolo, non è poesia. Le armi, le aste bronzee, i carri di guerra, i lunghi viaggi, le traversie, sì, perchè son cose che il fanciullo ricerca con avida curiosità, e le vagheggia palpitando di gioia. Ma tale non è l'amore, l'*eros;* tale non è tutta la serie complicata delle altre passioni. Ciò il Pascoli chiama non più elemento *poetico,* ma *drammatico;* non più poesia *pura,* ma *applicata;* non più di *sentimento,* ma di *fantasia.* Con l'introduzione dell'elemento erotico l'essenza poetica diminuisce: le figure omeriche sono più poetiche di quelle della tragedia ellenica: Rolando della *Chanson* è più poetico dell'Orlando innamorato e furioso dei romanzieri italiani. La *Commedia* dantesca, come tutti i grandi poemi, i grandi drammi, i grandi romanzi, è poesia applicata: è un gran mare, nel quale di tanto in tanto si pesca una perla, un prodotto di poesia pura; come è, ad esempio, nel *Purgatorio* la descrizione dell'*ora che volge il desio ai naviganti.*

Questa estetica è la base della sua critica letteraria. Di Omero mette in rilievo l'intonazione fanciullesca: « descriveva i particolari l'un dopo l'altro, e non ne tralasciava uno, nemmeno, per esempio, che le schiappe da bruciare erano senza foglie. Chè tutto a lui pareva nuovo e bello, ciò che vi aveva visto, e nuovo e bello credeva avesse a parere agli uditori. La parola *bello* e *grande* ricorreva a ogni momento nel suo novellare, e sempre egli incastrava nel di-

scorso una nota a cui riconosceva la cosa. Diceva che le navi erano nere, che avevano dipinta la prora, che galleggiavano perchè ben bilanciate, che avevano belli attrezzi, bei banchi; che il mare era di tanti colori, che si moveva sempre, che era salato, che era spumeggiante..... ». L'*Eneide* di Virgilio diventa pel Pascoli quasi un duplicato della *Georgica:* l'*Eneide* canta, sì, guerra e battaglie; ma « tutto il senso della mirabile epopea è in quel cinguettìo mattutino di rondini o passeri, che sveglia Evandro nella sua capanna, là dove avevano da sorgere i palazzi imperiali di Roma ». Nelle sue introduzioni all'*Epos* e alla *Lyra*, il Pascoli evoca la Grecia primitiva coi suoi aedi e mendicanti, ricchi di meravigliose storie, fanciulli parlanti ad altri fanciulli, o risveglianti nell'uomo adulto il fanciullo: evoca il Lazio primitivo, con la sua vita agreste piuttosto che guerresca.

È da notare un'altra dottrina letteraria del Pascoli, che si collega con la precedente. Egli afferma che per la poesia vera e propria agli Italiani manca, o sembra mancare, la lingua; e che bisogna riproporsi il problema posto e studiato dal Manzoni: il problema della lingua. La lingua, che si adopera, è troppo generica, è grigia. « Pensate ai fiori e agli uccelli, che sono de' fanciulli la gioia più grande e consueta: che nome hanno? S'ha sempre a dire uccelli, sì di quelli che fanno *tottavì* e sì di quelli che fanno *crocro?* Basta dir fiori o fioretti, e aggiungere, magari, vermigli e gialli, e non far distinzione tra un greppo coperto di margherite e un altro gremito di crochi? ». Ed insegna ai fanciulli il segreto per divenir valenti in poesia: « Chiedete sempre il nome di ciò che vedete e udite; chiedetelo agli altri, e solo quando gli altri non lo sappiano, chiedetelo a voi stessi, e se non c'è, ponetelo voi il nome alla cosa ». Anche questa dottrina è base ai suoi giudizii critici. Esamina il *Sabato del villaggio* di Leopardi, e trova indeterminato e vago il verso « un mazzolin di rose e di viole »; e avrebbe desiderato maggiore precisione per essere in grado così di stabilire a quale mese dell'anno si riferiva il poeta con la sua descrizione: corregge altrove il Leopardi, che accenna al canto degli usignuoli, notando che nella valle di Recanati si odono invece le cingallegre; l'*Elogio degli uccelli* gli suggerisce l'esclamazione: « mai un nome di uccelli: tutti uccelli, tutti canterini! ».

Ora è evidente, per quanto riguarda la dottrina estetica, che il Pascoli ha equivocato scambiando e confondendo in uno l'*ideale* fanciullezza, che è propria della poesia la quale si libera dagl'interessi contingenti e s'affisa rapita nelle cose, — la fanciullezza che

è immagine della contemplazione pura, — con la *realistica* fanciullezza, che si aggira in un piccolo mondo perchè non conosce e non è in grado di dominarne uno più vasto. E l'equivoco lo ha menato diritto a negare carattere d'arte pura a quasi tutta l'arte; a distinguer l'arte dalla fantasia confinandola al sentimento, e a mutilare il sentimento stesso confinandolo a quel solo sentimento che non sia erotico o passionale, al sentimento idillico.

La sua dottrina sulla lingua ha stretta affinità con quella di Edmondo de Amicis e degli altri linguai; vale a dire, si riduce in fondo all'eretismo delle piccole cose, agli alberi che impediscono la vista della selva. Dice Leopardi nella *Vita solitaria:*

> Talor m'assido in solitaria parte
> Sovra un rialto, al margine d'un lago
> Di taciturne piante incoronato.

E un De Amicis o un Pascoli a domandare: — Piante? ma quali piante? di quale specie e sottospecie e famiglia e varietà? Qui c'è l'indeterminato e l'impreciso! — quasi che Leopardi fosse, in quel momento, non già un'anima assorta nel problema del dolore e del fine dell'universo, ma un dilettante di botanica (1).

La critica del Pascoli, infine, è unilaterale ed esagerata. Dove egli s'incontra con poeti e con situazioni poetiche che rispondono al suo proprio ideale e alla sua angusta teoria, li comprende e interpreta e vi fa intorno osservazioni assai fini. Ma, trovandosi più spesso innanzi a un'arte diversa, è costretto o a tacere, o a ridurla sofisticamente alla sua individuale visione. Rare sono le eccezioni, dovute allo spontaneo irrompere di un più completo senso dell'arte. Ma è veramente l'*Eneide* quella che egli ci presenta nel giudizio riferito di sopra? E, per esempio, il passionale episodio di Didone, così significativo dell'animo di Virgilio, come si concilia con la veduta georgica dell'essenza del poema? È veramente lo stile di Omero quello che il Pascoli ci ha descritto, o non è di un Omero reso da lui alquanto puerile? Anche i saggi di traduzione che il Pascoli ci ha dato dei poemi omerici destano i medesimi dubbii. Non istituirò sottili confronti con l'originale, convinto come sono che la poesia, rigorosamente parlando, non si traduce; o, come è stato detto di recente e assai bene da un critico d'arte tedesco, che chi traduce con la pretesa di sostituire l'originale, fa come uno che

(1) Cfr. *Critica,* V, 71-2 *n.*

volesse dare a un innamorato un'altra donna in cambio di quella che egli ama: una donna equivalente o, su per giù, simile: ma l'innamorato è innamorato proprio di quella e non degli equivalenti! Nè contesterò l'utilità grande che avrà per la coltura italiana il possedere un Omero messo in italiano da un profondo grecista e da un espertissimo letterato quale il Pascoli: anzi affretto coi miei voti il compimento dell'opera. Ma, considerando quelle traduzioni per sè, come opere d'arte che stiano da sè, a me pare che tra l'Omero alquanto rimbambinito del Pascoli, e quello un po' enfatico e accademico, ma pur grandioso, di Vincenzo Monti, chi legga per mere ragioni di godimento artistico preferirà sempre il secondo:

> Elena dunque venire vedevano verso la torre,
> e l'uno all'altro parlava parole dall'ale d'uccelli:
> Torto non è che Troiani ed Achei dalle belle gambiere
> da sì gran tempo per tale una donna sopportino il male....

Il Monti ha soppresso le ali di uccello e le belle gambiere, sentendo che il loro valore si falsifica nella letterale versione italiana; ha aggiunto qualche suo tocco; ne è uscito un quadro o una statua alla David e alla Canova, ma, ad ogni modo, una pagina d'arte:

> Come vider venire alla lor volta
> La bellissima donna, i vecchion gravi
> Alla torre seduti, con sommessa
> Voce tra lor venian dicendo: In vero
> Biasmar nè i Teucri nè gli Achei si denno
> Se per costei sì diuturne e gravi
> Sopportano fatiche....

Il fanciullesco non c'è più; ma c'era veramente in Omero? L'*omerico* neanche c'è più; ma si poteva rendere? e l'ha reso il Pascoli? — Parla Achille ad Ettore caduto:

> Ettore, tu lo credevi spogliando il mio Patroclo morto,
> d'essere salvo, e di me ch'ero lungi, pensier non ti davi
> bimbo! ma in parte da lui c'era un molto più forte compagno
> presso le navi cavate, c'ero io dietro ad esso rimasto,
> che i tuoi ginocchi snodai! I cani e gli uccelli da preda
> strascicheranno ora te; lui seppelliranno gli Achei.

Anche qui mi pare che sia più facile gustare Monti, che traduce nello stile neoclassico, non senza qualche svolazzo accademico:

Ettore, il giorno che spogliasti il morto
Pàtroclo, in salvo ti credesti, e nullo
Terror ti prese del lontano Achille.
Stolto! restava sulle navi al mio
Trafitto amico un vindice, di molto
Più gagliardo di lui: io vi restava,
Io, che qui ti distesi. Or cani e corvi
Te strazieranno turpemente, e quegli
Avrà pomposa dagli Achei la tomba.

Comunque sia, la critica del Pascoli, dove non può interpretare in modo rispondente al suo ideale di vita le opere poetiche, divaga, come può vedersi nei citati discorsi introduttivi alle raccolte dell'*Epos* e della *Lyra;* i quali sono i suoi migliori lavori critici, tessuti poco stretti di note sugli aedi nell'Ellade, sulla condizione dei poeti nella primitiva società romana, sulle leggende di Roma confrontate con quelle dell'epos ellenico, su Enea e Odisseo, su questioni biografiche e cronologiche, sulle varie redazioni del testo dell'*Eneide,* e simili, che non stringono dappresso il problema critico.

Nella sua inesatta idea dell'arte è anche l'origine di quella singolare aberrazione, che sono i varii volumi da lui dedicati all'esegesi dantesca. Il Pascoli non sembra aver compreso ancora la gran conquista della critica moderna: che il pensiero poetico e l'importanza di Dante non è nelle allegorie e nei concetti morali. La sua *Minerva oscura* (prendo questo libro come esempio) discute ancora sul serio, e dandovi suprema importanza, se il sistema delle pene e dei premii sia il medesimo nell'Inferno, nel Purgatorio e nel Paradiso; se delle tre fiere la lonza rappresenti l'incontinenza, il leone la violenza, la lupa la frode; se il messo del cielo sia Enea; perchè il conte Ugolino stia nell'Antenora e non nella Caina, e via dicendo: questioni *dovidiane,* piuttosto che *dantesche,* di nessuno o scarsissimo significato non solo per la comprensione artistica di Dante ma neppure per la conoscenza della vita medievale e delle intenzioni e dei sentimenti appartenenti alla biografia di Dante: inezie, che, di giunta, sono per lo più questioni insolubili, per mancanza di dati di fatto sufficienti; onde rendono possibile quel *raisonniren* all'infinito, che piace ai perditempo, e quell'acume a buon mercato, che piace ai vanitosi.

Ed ecco il Pascoli, per le scoperte del genere accennato, « raggiante di solitario orgoglio ». « Aver visto nel pensiero di Dante!... — dice nella prefazione alla *Minerva oscura.* — Io, la vera sen-

tenza, io l'ho veduta! Sì: io era giunto al *polo* del mondo dantesco, di quel mondo che tutti i sapienti indagano come opera di un altro Dio! Io aveva scoperto, in certo modo, le leggi di gravità di quest'altra *Natura;* e quest'altra natura, la ragione dell'universo dantesco, stava per svelarsi tutta! ». Sembra anche qui Edmondo de Amicis quando, dopo aver veduta e toccata a Granata la cassetta delle gioie d'Isabella di Castiglia, si guardava le mani, esclamando come incredulo o trasognato: « Io l'ho toccata con queste mani! » (1). Ma il Pascoli si ricorda, subito dopo, del doveroso sentimento di modestia: scaccia via con piglio risoluto l'orgoglio, benchè, nello scacciarlo, gli accada (disavventura in cui incappano proprio i modesti) di accentuarlo più fortemente: « Cancelliamo quelle superbe parole! Mi perdoni chiunque ne sia rimasto scandalizzato! Oh, se la gloria è ombra di vanità..... Via dal cuore così perverso fermento! ». Il che non impedisce che, qualche anno dopo, egli non sappia tenersi dal contare la sua scoperta e la sua gloria ai fanciulli delle scuole d'Italia: « E io vi dico, o fanciulli, che il tempio (la *Divina Commedia*) è ancora in piedi e che è bello dentro e fuori, e più bello nel suo complesso che nei suoi particolari che sono pur bellissimi, e che nel tempio e si gode molto, per la grande bellezza, e s'impara molto per la ingegnosa verità; e che vi si può entrare, perchè la chiave si è trovata. E se vi soggiungessi che l'ho trovata io, mi direste superbo? Quanti trovano, figliuoli miei, una chiave, in questo mondo, e non sono detti superbi se dicon d'averla trovata e la riportano! E poi, sapete dove l'ho trovata? Nella serratura. Era nella toppa, la chiave del gran tempio! Era lì, e bastava appressarsi un poco per vederla e girarla ed entrare! Ma nessuno s'era, a quanto pare, appressato assai » (*Fior da fiore*, prefaz.). E, ancora qualche tempo dopo, con rapida mutazione di stile, rivolgendosi ai critici, e alludendo ai suoi volumi danteschi, scritti e da scrivere: « Essi furono derisi e depressi, oltraggiati e calunniati; ma vivranno. Io morrò: quelli no. Così credo, così so: la mia tomba non sarà silenziosa. Il genio di nostra gente, Dante, la additerà ai suoi figli ».

In questi giubili, in questi vanti, in queste stizze, in questa virtù che si nasconde ma *se cupit ante videri*, abbiamo innanzi, veramente, non il fanciullo divino e poetico, ma il fanciullo realistico e prosaico. E neppur nelle poesie del Pascoli c'è soltanto il divino infante. Anche colà, come nella sua dottrina estetica e critica, i due

(1) Cfr. il libro di viaggio *Spagna*, cap. XII.

esseri, così all'apparenza simili, così profondamente diversi, sono abbracciati e stretti in un amplesso indissolubile. Questo amplesso del *poeta ut puer* e del *puer ut poeta* è forse il simbolo più adeguato dell'arte di Giovanni Pascoli.

fine.

BENEDETTO CROCE.

NOTE BIBLIOGRAFICHE.

Giovanni Pascoli, n. tra Savignano e San Mauro (Romagna, provincia di Forlì) il 31 dicembre 1855. Ha insegnato prima nei licei, poi grammatica latina e greca nelle università di Bologna, Messina e Pisa: ora tiene la cattedra, che fu già del Carducci, di letteratura italiana nella università di Bologna.

Poesie.

Delle poesie del Pascoli si sta facendo ora una raccolta in sei volumi, dei quali cinque sono già pubblicati:

I. *Myricae*, 7ª edizione, Livorno, Giusti, 1905.

Nella nota bibliografica, che è in fine, si dà notizia delle edizioni precedenti: « Le più vecchie poesie del volume — scrive il P. — sono il *Maniero* e *Rio salto,* che furono fatte, e, mi pare, anche pubblicate prima dell'80. Viene poi *Romagna,* che è dell'80, o giù di lì. Fu pubblicata nella *Cronaca bizantina;* ma non so in qual numero: non la vidi mai ».

Nella *Cronaca bizantina,* a. II, vol. III, n. 1, 16 giugno 1882, è del Pascoli una poesia *Primavera* (« Primavera, entro le botti Già canticchia il vin fremente... »); nel n. 4, un'altra col titolo: *Dagli stagni gialli;* e nel n. 12, col titolo *Colascionata: a Severino Ferrari,* quella intitolata dipoi *Romagna.*

I primi versi del P. sono nei periodici le *Pagine sparse* (c. 1878), e il *Preludio* (1879-81) di Bologna: parecchi dei quali da lui non raccolti in volume. In quelle raccolte sono alcuni sonetti per monacazione, un *Ghino del Tacco* (com.: « Ghino di Tacco uscì da Radicòfani »), *La morte del ricco, Il mago Merlino* (questa, firmata da U. Brilli, ma fatta in collaborazione col P.); e qui anche è il *Maniero,* ristampato nella raccolta delle *Myricae.* — La poesia rivoluzionaria, di cui ho citato alcuni versi nel testo (p. 22), ha nell'autografo la data di *gennaio 1878.* Di quel tempo sono anche due grandi disegni poetici, che il P. non ha poi attuato: il *Caino,* e *L'anno 1000.* — Un sonetto del P. è inserito nell'altro *Preludio,* quello di Ancona, nel numero del 30 luglio 1881.

Ripigliando la nota bibliografica citata, vi leggiamo anche che altre poesie furono pubblicate nella *Vita nova,* di Firenze, del 1890; in opuscoli, *L'ultima passeggiata,* per le nozze di S. Ferrari, 1886; tre favole per le nozze di G. Vita, 1887; alcuni sonetti per le nozze del fratello, 1887. — Nel 1891, per le nozze di

R. Marcovigi, fu pubblicata a Livorno la prima edizione di *Myricae*, accresciuta poi nelle seguenti. La seconda edizione è di Livorno, Giusti, 1892; la sesta, ivi, 1903.

Non indichiamo qui le prime edizioni, in riviste e giornali (il *Convito*, il *Marzocco*, ecc.) o in opuscoletti, delle poesie aggiunte via via alla raccolta dopo il 1891.

Per uno studio minuto sono da confrontare le varie edizioni delle poesie del P., il quale ha spesso corretto le sue poesie, e di alcune perfino mutato il metro. Delle tre poesie (*Crepuscolo, I sepolcri, Il principe rosso*), che erano nell'edizione del 1892, e non si ritrovano nelle seguenti, riferiamo la prima:

Due volte apparì candida e vermiglia
nel cielo che di te si rinnovella:
(e dal tuo roseo pullula una stella
come una perla dalla sua conchiglia).

Alba, tu sorgi e attendi il tuo signore
al varco oriental fin ch'ei si levi:
e bianca tremi al mattutino gelo:
ma poi ch'e' surse, un subito timore
di sua beltà ti caccia sì, che in lievi
passi di luce tutto corri il cielo.
Non le gemme cader lascia il tuo velo,
che par ch'a terra il tintinnio se n'oda?
La bella dalle braccia mie si snoda,
e con man vela le ridenti ciglia.

Sera, dell'ombra al termine egli sale
il navicello d'oro, e infine ha posa
veleggiando a sue piagge erme e lontane:
tu lesta accorsa al balzo occidentale,
tese invano le tue braccia di rosa,
ti getti nelle pallide fiumane.
E tutto dorme; il mar sonnecchia: piane
gemono l'acque, tremano le foglie.
La bella nelle braccia sue m'accoglie,
e il dolce nido, come suol, pispiglia.

II. *Primi poemetti*, 4ª edizione definitiva, Bologna, Zanichelli, 1907.

La 1ª ediz. è di Firenze, presso Roberto Paggi, 1897; la seconda, assai accresciuta, di Palermo, Sandron, 1900, entrambe col titolo: *Poemetti;* la terza, di Bologna, Zanichelli, 1904.

III. *Secondi poemetti.*

Questo volume non è stato ancora pubblicato. Conterrà anche alcuni dei poemetti, che erano compresi nel volume di Palermo, 1900.

IV. *Canti di Castelvecchio*, 4ª edizione, ivi, 1906.

Nella nota bibliografica, in fondo al volume, sono indicate le prime edizioni in giornali e riviste e raccolte (il *Marzocco*, la *Flegrea*, ecc.). La prima edizione del volume fu di Bologna, Zanichelli, 1903. Nella seconda e seguenti fu aggiunto il glossarietto per tutte quelle parti del volume che sono scritte non in lingua italiana, ma nel gergo dei contadini lucchesi.

V. *Odi e inni:* MDCCCXCVI-MDCCCCV, ivi, 1906.

Notizie bibliografiche nella nota finale.

VI. *Poemi conviviali*, 2ª edizione accresciuta e corretta, ivi, 1905.

Nella nota finale sono indicate le prime pubblicazioni nel *Convito* (donde il nome) del De Bosis, 1895, nel *Marzocco,* nella *Nuova Antologia,* nella *Flegrea,* ecc. La prima edizione della raccolta è del 1904.

Il primo disegno, fatto dal P., di questa edizione completa, può vedersi nello studio del CIAN, che indichiamo più sotto, pp. 13-4 dell'estratto.

Altre poesie del P. (pubblicate quasi tutte nel *Marzocco)* restano ancora sparse. Un opuscoletto: *Nelle nozze di Ida* (Livorno, Giusti, 1895) contiene una lettera mista di prose e di versi.

Il P. ha tradotto molto, da poeti antichi e moderni; e queste traduzioni sono inserite nelle sue antologie scolastiche (vedi sotto) *Fior da fiore* e *Sul limitare.* Quivi anche saggi della sua versione dei poemi omerici, promessa per la collezione: *Biblioteca dei popoli*, da lui diretta, presso l'editore Sandron di Palermo.

Si desidera una raccolta dei suoi poemetti latini, premiati più volte alla gara internazionale di Amsterdam, che sono questi: *Vejanius* (1892), *Phidyle* (1894), *Castanea* (1896), *Coena in Caudiano Nerva* (1896), *Reditus Augusti* (1897), *Myrmidon*, *Laureolus*, *Jugurtha*, *Centurio* (1902), *Paedagogium* (1904). La *Castanea* è nel *Convito*, libro VIII, luglio-dicembre 1896. Il *Vejanius* fu tradotto in italiano da G. Checchia, e inserito nella *Bibl. d. scuole italiane*, V, n. 20, 16 luglio 1893, p. 315 sgg. In opuscolo si ha: *Sermone latino* di G. P., tradotto in iscìolti da Odoardo Gori, Bologna, Zanichelli, 1907.

Prose.

Una novella: *Il ceppo*, è nella rivista *Vita italiana*, del 1º gennaio 1897, p. 114 sgg. — Un romanzo del P.: *L'ultimo sacerdote d'Apollo*, era annunziato sulla copertina dei *Poemetti*, ediz. del 1897.

I. Libri per le scuole.

1. *Lyra*, ad uso delle scuole classiche, Livorno, Giusti, 1895; 3ª ediz., 1903.
2. *Epos*, Livorno, Giusti, 1897.

Sono il I e il IV volume di una collezione col titolo: *Nostrae litterae,* che deve costituire una grande antologia della poesia romana. I due volumi finora pubblicati hanno lunghe introduzioni e copiose note del P.

3. *Sul limitare*, poesie e prose scelte per la scuola italiana, 3ª ediz., Palermo, Sandron, 1906.
4. *Fior da fiore*, prose e poesie scelte per le scuole secondarie inferiori, 4ª ediz., ivi, 1905.

Alcuni saggi didattici di lezioni furono pubblicati dal P. nella *Rassegna scolastica* del 15 novembre 1894 e 15 ottobre 1895.

II. Studii danteschi.

1. *Minerva oscura*, prolegomeni: la costruzione morale del poema di Dante, Livorno, Giusti, 1898.

Fu pubblicato la prima volta in forma di articoli nel *Convito* del De Bosis.

2. *Sotto il velame*, saggio d'un'interpretazione generale del poema sacro, Messina, Muglia, 1900.

Su codesti due volumi vedi le recensioni di G. Fraccaroli, in *Giorn. stor. lett. ital.*, XXXIII, 364-376, XXXVIII, 398-428. Su *Minerva oscura,* E. Parodi, in *Rass. bibliogr. d. lett. ital.*, a. VII, 1899, p. 23 sgg. — Un altro articolo dantesco del P.: *Colui che fece il gran rifiuto,* è nel *Marzocco,* 1 maggio 1904.

3. *La mirabile visione*, ivi, 1902.
4. *In Or San Michele*, prolusione al Paradiso, ivi, 1903.

III. Opuscoli e discorsi di argomento letterario e civile.

1. *Il Bargeo* (Pietro Angeli), Roma, Soc. ed. D. Alighieri, 1897.
2. *La ginestra — Pace! — L'era nuova — Il focolare*, Palermo, Sandron, 1899.
3. *Garibaldi avanti la nuova generazione*, Messina, Muglia, 1901.
4. *Miei pensieri di varia umanità*, ivi, 1903.

Contiene: *Il fanciullino — Il sabato — La ginestra — L'era nuova — Un poeta di lingua morta — Eco d'una notte mitica — La scuola classica — Una sagra — L'eroe italico — L'avvento.*

5. *La messa d'oro*, Bologna, Zanichelli, 1905.

Per Monsignor Bonomelli. Pronunziato in Pisa il 14 maggio 1905.

6. *Per Antonio Mordini*, discorso (nel *Marzocco*, del 3 settembre 1905).
7. *Prolusione nella R. Università di Bologna* (intorno a G. Carducci), nel *Giornale d'Italia*, dell'11 gennaio 1906.
8. *Discorso commemorativo per E. Panzacchi*, nel *Giornale d'Italia*, 22 marzo 1906.
9. *Una festa italica*, Bologna, Zanichelli, 1906.

Pel comitato di Mantova della società Dante Alighieri.

10. *Per l'inaugurazione di un busto al Carducci*, discorso agli studenti, nel *Giornale d'Italia*, 29 novembre 1906.

Trovo indicati: De Musset, *Ballatella alla luna*, *Mardoche*, *Rolla*, trad. di P. Masulli, prefaz. di G. Pascoli (Pisa, Pellicci, 1887); Lippert v. Grauberg G., *Sicania*, pagine di rimembranze, versione di G. Zuppone-Strani, con liriche liminari di G. Pascoli e T. Cannizzaro (Firenze, Barbèra, 1899).

Un articolo: *Per un poeta morto* (A. Finali), nel *Fanfulla della domenica* del 6 novembre 1892; un altro: *Letteratura italiana o italo-europea?*, a proposito dei noti articoli dell'Ojetti, fu pubblicato dal P. in

Vita italiana, 1 maggio 1897, p. 846 sgg. — Nel volume del Cucinotta (cit. più sotto, p. 109) sono indicati: *Iter siculum*, prolusione al corso di letteratura latina all'università di Messina, riassunta nella *Gazzetta di Messina*, gennaio 1898; una commemorazione del Cavallotti, ivi, 7-8 marzo 1899; una lettera polemica, in *Il proletario* di Messina, 8 dicembre 1900; e *La domenica*, conferenza sul riposo festivo, nel giornale *Il Marchesino* di Messina, 15-16 giugno 1901.

Il P. annunziò sin dal 1901, ma non ha ancora pubblicato, il vol.: *Regole e saggi di metrica neoclassica, con una lettera a Giuseppe Chiarini.* Un saggio col titolo: *Il ritmo*, fu dato nella *Rivista d'Italia*, a. IV, fasc. 5°, maggio 1901.

Scritti critici intorno al P.:

Intorno al P. si è scritto e si scrive moltissimo. Senza nessuna pretesa di compiutezza neppure relativa, do qui per ordine cronologico gli scritti a me noti direttamente o indirettamente:

1. G. d'Annunzio, *La poesia* (a proposito di *Myricae*), nel *Mattino* di Napoli, del 30 dicembre 1892.

Del P. si ha già qualche notizia in G. Mazzoni, *Poeti giovani*, Livorno, 1888. Accenni poetici nel *Mago*, di S. Ferrari. Correggo a questo proposito — ammonitone dal signor G. Zuccarini, che ringrazio, — un errore in cui incorsi anch'io, seguendo altri. I versi del Ferrari, ricordati in *Critica*, IV, 354, non si riferiscono alla sorella del P., ma a quella del Brilli, *il mago;* come risulta, a dir vero, dal contesto.

2. G. Lesca, *Tre giovani poeti*, in *Nuova Rassegna*, 3 giugno 1894.
3. A. Ferrero, *Un vero poeta* (su le *Myricae*), in *Gazzetta letteraria*, a. XVIII, n. 43, 9 giugno 1894.
4. M. da Siena, *I nostri poeti* (G. P.), in *Nuova Rassegna*, 15 luglio 1894.
5. Ugo Ojetti, *Alla scoperta dei letterati*, Milano, Bocca, 1895 (pp. 137-50).
6. D. Garoglio, *La 4ª edizione delle Myricae*, *I primi poemetti*, nel *Marzocco*, del 18 e 25 luglio, e del 22 agosto 1897 (ristamp. con aggiunte nel vol.: *Versi d'amore e prose di romanzi*, Livorno, Giusti, 1903, pp. 43-80).
7. Lucius (U. Fleres), su le *Myricae*, in *Nuova Antologia*, 16 aprile 1897.
8. Th. Neal (A. Cecconi), intorno alle *Myricae*, nel *Marzocco*, del 1° ottobre 1899.
9. N. Festa, *G. P. poeta latino*, nel *Marzocco*, del 6 maggio, 3 e 10 giugno 1900.
10. V. Cian, *G. P. poeta*, nella *Nuova Antologia*, 1 novembre 1900.

Importante anche per le molte notizie sulla vita e lo svolgimento poetico del P.

11. E. Zoccoli, *G. P. (note e ricordi)*, in *Natura ed arte*, fasc. XVII e XIX, 1900, p. 384 sgg., 564 sgg.

12. G. ROMANO CATANIA, *G. P. poeta:* nella *Rivista popolare*, a. VI, n. 23, 15 dicembre 1900.
13. BOLTON KING e TH. OKEY, *Italy to-day*, London, 1901, pp. 344-346.
14. A. BELTRAMELLI, *G. P.*, nella *Rassegna internazionale*, del 1° dicembre 1901.
15. M. PAOLI, *G. P.*, nel *Bulletin italien*, t. II, 1902, pp. 200-16.
16. J. DORNIS, *G. P.*, nella *Revue*, del 15 marzo 1902: cfr. della stessa: *La poésie italienne contemporaine*, Paris, Ollendorff, 1900, 4ª ediz., cap. XII.
17. FR. BARTOLI, *L'opera poetica di G. P.*, nella *Rassegna nazionale*, di Firenze, 16 ottobre 1902.
18. D. MANTOVANI, *Letteratura contemporanea*, Torino, 1903, p. 313 sgg.; 2ª edizione, 1906, pp. 335-350.
19. G. A. BORGESE, *Il P. minore*, nel *Leonardo*, di Firenze, a. I, n. 9, 10 maggio 1903.

Uno dei migliori scritti critici intorno al P.

20. G. MAZZONI, *La poesia di G. P.*, conferenza, riassunta nel *Giornale d'Italia*, 22 dicembre 1903.
21. P. MASTRI, *Su per l'erta*, Bologna, 1903, p. 78, 367-8 (sui rapporti della poesia del P. con quella di S. Ferrari).
22. V. A. ARULLANI, *Il poeta G. P.*, conferenza, Alba, Sansoldi, 1903.
23. LUIGI SICILIANI, *L'opera di G. P.*, Ravenna, 1904.
24. F. PASTONCHI, *G. P.* (sui *Canti di Castelvecchio*), nel *Corriere della sera*, 27 aprile 1904.
25. A. COSATTINI, *L'ultimo poemetto latino del P.: Paedagogium*, nel *Marzocco*, 10 luglio 1904.
26. E. FABBRI, *Paolo Uccello di G. P.*, nell'*Ateneo* di Roma, 20 luglio 1904.
27. V. CIAN, *Primizie pascoliane dei Poemi conviviali*, nel *Fanfulla della domenica*, 7 agosto 1904.
28. D. MANTOVANI, *P.*, *Poemi conviviali*, nella *Stampa* di Torino, del 5 settembre 1904.

Vedi la 2ª ediz. del vol. segnato al n. 18.

29. G. S. GARGÀNO, *I poemi conviviali*, nel *Marzocco*, 11 settembre 1904.
30. G. A. BORGESE, *I poemi conviviali*, nel *Regno*, a. I, n. 42, 11 settembre 1904.
31. E. ROMAGNOLI, sui *Poemi conviviali*, in *Nuova Antologia*, 16 settembre 1904.
32. G. S. GARGÀNO, *I primi poemetti di G. P.*, nel *Marzocco*, 11 dicembre 1904.
33. M. BONTEMPELLI, *P.*, *poemi conviviali*, *primi poemetti*, nel *Campo*, di Torino, 11 dicembre 1904.
34. A. PADOVAN, *Il poeta pittore: G. P.*, nel vol.: *L'uomo di genio come poeta*, Milano, Hoepli, 1904, pp. 209-273.

35. G. Sacconi, *Il P. maggiore*, nell'*Ateneo* di Roma, 5 gennaio 1905.
36. F. Pastonchi, *Il successore di Carducci*, nel *Corriere della sera*, 20 giugno 1905.
37. F. del Secolo, *La poesia civile di G. P.: per l'inno a G. Mazzini*, nel *Pungolo* di Napoli, 28 agosto 1905.
38. G. Romano Catania, *D'alcune qualità mentali del P. e del suo inno secolare a Mazzini*, nell'*Hermes* di Firenze, fasc. X-XI, dicembre 1905-gennaio 1906.
39. F. Pasini, *Di una fonte pascoliana*, nella *Favilla* di Trieste, del 1° gennaio 1906.
40. A. Orvieto, *L'investitura (G. P. a Bologna)*, nel *Marzocco*, del 14 gennaio 1906.
41. P. Micheli, *G. P.*, in *Saggi critici*, Città di Castello, Lapi, 1906, pp. 57-78.
42. G. S. Gargàno, *La poesia di G. P.*, nel *Marzocco*, 15 aprile 1906.
43. F. Pastonchi, *Odi e inni di G. P.*, nel *Corriere della sera*, 21 maggio 1906.
44. G. S. Gargàno, *G. P. e i suoi critici*, nel *Marzocco*, 27 maggio 1906.
45. M. Muret, *Le poète G. P.*, nella *Littérature italienne d'aujourd'hui*, Paris, Perrin, 1906, pp. 244-260.
46. L. Siciliani, *I poemi conviviali di G. P.*, in *Atene e Roma*, IX, nn. 90-91, giugno-luglio 1906.
47. F. Rizzo, *La poesia volgare di G. P.*, nel vol.: *Pensiero ed arte*, Città di Castello, 1906, pp. 80-92.
48. Francesco de Felice, *L' « era nuova » di G. P.*, in *Saggi di varia polemica*, Roma, Desclée, 1907.
49. Luigi Cucinotta, *La poesia del dolore e del focolare nell'opera di G. P.*, Messina, Muglia, 1907.

Vol. in 16°, di pp. xx-174, pubblicato in questi giorni. A pp. xi-xvi è una bibliografia pascoliana, in cui si troveranno parecchi articoli critici non notati nella mia bibliografia. Un secondo volume è annunziato col titolo: *Il sentimento umanitario, il sentimento della natura e l'arte nelle poesie del P.*

50. Parecchi articoli intorno al P. sono stati pubblicati nella *Vita* di Roma, e in altri giornali, prendendo occasione dagli articoli e telegrammi scritti dal P. per la morte del Carducci (16 febbraio 1907).

LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

II.

I PLATONICI.

V.

Francesco Bonatelli e l'influsso di Lotze in Italia.

(Contin. e fine: v. fasc. preced.).

III.

Il Bonatelli col Beneke disapprova l'assoluto ostracismo inflitto da Herbart al concetto di facoltà. « A' nostri giorni s'è cominciato a conoscere che la unificazione assoluta di Herbart cadeva nell'eccesso opposto » (1). Non già che siano ammissibili le facoltà psichiche come altrettanti enti separati, come ipostasi delle singole funzioni psichiche; sibbene come categorie di fatti psichici diversi, come funzioni tra loro irriducibili. Nè giova osservare che in fine è sempre una stessa anima che patisce e agisce nella sensazione, nella ricordanza, nel giudizio e così via. A provare che le funzioni sono realmente distinte e irriducibili basterebbe, secondo il Bonatelli, osservare che « quando voglio p. e. ricordare un nome, il nome stesso dopo qualche sforzo, ch'io ben sento, fino ad affaticarmi mortalmente, ma che non so punto in che consiste, pare sorga dalle profondità inconscie dell'anima e si presenti quasi servo obbediente alla chiamata »; dove « è certo che nella deliberazione volontaria di richiamar quel nome la consapevolezza del medesimo non ci entrava punto; altrimenti avrei fatto senza deliberare di ridurlomi a mente » (2).

Data questa distinzione originaria di funzioni psichiche, e opposta la volontà alla conoscenza, il Bonatelli si propone la questione se la libertà sia un attributo del solo volere; o se appartenga

---

(1) *Pensiero e conoscenza*, pag. 112 n. Cfr. l'art. recente: *Le categorie psicologiche* nella *Riv. filos.* del Cantoni, novembre-dicembre 1903.

(2) Pag. 113.

altresì all'attività conoscitiva. Libertà non può riconoscersi nella sensazione, nè nell'associazione, nè nell'oscuramento, nè nella riproduzione delle immagini; e quindi neppure nella memoria e nella fantasia; nè nel sentimento (piacere e dolore), nè nell'appetizione: funzioni tutte operanti meccanicamente, la cui necessità solo dall'estrinseco intervento del volere può essere talvolta arrestata o diretta. Nel qual caso la libertà è del volere, e non di siffatte inferiori funzioni. Ma oltre tutte queste facoltà, ce n'è una, l'intelligenza, o facoltà di conoscere, che non può andar confusa con esse: quella facoltà che si esercita nel giudizio, a cui il meccanismo psichico fornisce solo i materiali; giudizio da non confondersi con quello della logica, e che è la *base stessa della coscienza*.

In questo punto il Bonatelli, che vi tornerà su con un'analisi accuratissima, che è la sua maggiore benemerenza filosofica, si riconnette col Rosmini. La coscienza, egli dice (la percezione intellettiva, diceva il Rosmini), non è nient'altro che un giudizio, di cui il soggetto è la singola sensazione, il predicato è l'*essere*. Importante teorica, di cui il Bonatelli ha il merito di aver veduto questa volta il valore. Non sì tuttavia da non sentire il bisogno d'una correzione, che anche questa volta pone il Bonatelli al di sotto del precedente pensatore italiano. Cotesto *essere* del giudizio percettivo, dice qui e ripeterà con una variazione, che vedremo, otto anni più tardi nella *Coscienza e il meccanesimo interiore*, non è l'idea dell'essere in generale, e molto meno l'idea di esistenza. Quell'*è* non è altro che la copula logica, l'*astratto ultimo del verbo* (il verbo sarebbe l'espressione linguistica della funzione logica del giudizio), ossia il *fondamento della coscienza*, l'*attività conoscitiva originaria*, la *comunicazione del pensiero colle cose*; o meglio quella riproduzione ideale dell'unità reale della cosa, onde si dà vita all'insieme delle sensazioni sconnesse dateci dalla esperienza della cosa stessa. « Unità e vita », — aggiunge il Bonatelli echeggiando un concetto lotziano, — « che sono nelle cose solamente perchè, come qui la loro ripetizione umana, così anche la loro origine è da un pensiero, dal pensiero creatore. Il quale argomento vale eziandio all'inverso; cioè le cose, appunto perchè hanno in sè una unità e una vita o almeno la rappresentano, mostrano indubitabilmente d'avere la loro radice là dove solo unità e vita vera sono concepibili, vale a dire nel pensiero » (1). — Qualche cosa di simile, come ognun vede, alla *doppia legislazione* esterna ed interna del Ferri.

(1) Pagg. 120-1.

La correzione al Rosmini è un peggioramento, ma risponde alla tendenza dualistica del nostro filosofo. Infatti, che altro essa significa se non che l'attività oggettivante della coscienza non coincide con l'attività reale delle cose, anzi l'ha fuori di sè e a sè opposta? Il pensiero pel Rosmini conferisce l'essere a quel termine estrasoggettivo (la materia cieca di Kant), che pel pensiero è un niente; ed esso gli comunica la propria vita, che è, semplicemente, la vita. Pel Bonatelli no: per tale attività il pensiero viene a comunicare con le cose; in ogni giudizio rifà in sè, *a suo modo,* la vita della cosa. E come poi l'essere logico e l'essere reale abbiano a rinvergare, vattela a pesca: ci penserà l'analogia.

Comunque, pel Bonatelli è stato un merito essersi appropriato questo del kantismo: che pensare è giudicare, fin dalla sua prima radice; e che non c'è concetto antecedente al giudizio; che anzi ogni concetto non è altro che « il risultato permanente di più giudizii anteriori, consolidificazione — se è lecito questa metafora — d'un complesso di giudizii » (1). Tutto vero, salvo quell'immagine del solidificarsi del pensiero, che fa la pariglia col pensiero potenziale: due concetti empirici, che il Bonatelli, secondo un vizio generale de' suoi studii epistemologici (di cui diremo più innanzi), ha sempre scambiati per concetti scientifici.

Intesa la conoscenza sempre come il processo di un'attività, si chiede dunque: è libera essa, o necessitata? Il pensiero dice il Bonatelli ha due sensi: uno psicologico e uno logico. Nel primo non ci è difficoltà a ritenerlo necessario. Ma la difficoltà nasce quando il pensiero si considera logicamente in rapporto con la verità. Un pensiero necessario non sarebbe vero; perchè alla verità del pensiero non si richiede soltanto la conformità al vero, ma anche la coscienza di tale conformità; o meglio la verità del pensiero deve accompagnarsi con la coscienza della verità stessa: non potendovi essere verità che non si distingua dal suo contrario, e che sia straniera e indifferente al pensiero. E da questo lato è chiaro che senza il libero riconoscimento onde il pensiero compenetra la conoscenza, la conoscenza non sarebbe possibile. Che se si volesse dare per necessario e meccanico tale riconoscimento, se ne distruggerebbe appunto quell'autonomia, quella soggettività, quella spontaneità per cui tale riconoscimento si richiede a garenzia della verità; e la verità risulterebbe un'altra volta indifferente dal suo contrario.

(1) Pag. 123.

Il Bonatelli, insomma, a modo suo, sostiene una verità, che, sviluppata, distruggerebbe il suo platonismo. Perchè viene a dire, che non c'è verità senza certezza, senza che il soggetto faccia sua la verità, e cioè faccia egli a sè la verità. La verità, se ha da essere verità per lui, egli non ha da subirla. Ha da riconoscerla spontaneamente, e quindi crearsela. Ora questo è il principio dell'assoluto soggettivismo. — Ma come intende poi il Bonatelli la libertà e spontaneità del soggetto?

Quello che a noi importa di rimuovere dalla natura del pensiero conoscente, si è il concetto di coazione; derivi questa dondechessia, dall'ordine naturale o dall'ordine logico, da un potere estrinseco o dalla costituzione intrinseca dell'agente, non monta per noi... Il pensiero, a voler essere cognizione, conviene sia affrancato da siffatto costringimento, conviene che non sia tratto inevitabilmente a questa o a quella operazione, ma che spontaneamente e per sua propria elezione si approprij il contenuto ideale de' suoi concetti (1). — Come è virtuoso colui che si assoggetta alla legge etica, ma liberamente, così conosce colui che si assoggetta alle leggi della realtà, della logica e della ragione, ma liberamente (2).

Sicchè, per non fare del pensiero una macchina logica, il Bonatelli ne fa un principio opposto alla logica, che deve sottoporsi alla logica, ma sottoporvisi liberamente. Cioè, il pensiero per sè stesso non è logico, nè attualmente, nè potenzialmente; e questa sua alogicità è il presupposto della sua libertà di fronte alla logica.

Anche su quest'ultima vetta il Bonatelli insomma mantiene la dualità dei termini, onde consta l'atto spirituale, irreconciliabilmente scissa in se stessa, e quindi platonicamente misteriosa. Come prima la coscienza stava di contro al meccanismo, e l'atto suo all'atto dell'essere, qui, nel seno stesso della coscienza, il pensiero, tra sè e la sua verità, tra sè e se stesso, smarrisce la propria identità: quella verità che egli s'era fatta, gli si pone contro, ed egli deve ancora intrinsecarsela, con un nuovo atto, — che non si sa perchè poi debba essere l'ultimo. E vedremo che più tardi il Bonatelli non crederà di potervisi arrestare. La giustissima esigenza del padroneggiamento della verità da parte del soggetto, che è poi l'autocoscienza immanente in tutti gli atti superiori dello spirito, diventa opposizione di soggetto e di verità, e quindi impossibilità (secondo un'osservazione fatta anche dal Bonatelli) per l'uno di conoscere, e per l'altra d'essere conosciuta.

(1) Pag. 135. (2) Pagg. 139-40.

Ma a questa suprema dualità il Bonatelli doveva essere logicamente trascinato dalla tendenza platonica del suo filosofare, per cui la verità, per temperamenti che si accettino da scrittori moderni, che risentono più o meno, indirettamente, qualche influsso kantiano, deve restare fuori del soggetto, come la legge morale fuori della volontà. Da questa duplice opposizione del vero alla coscienza, attività originaria della conoscenza, e del bene al volere, attività originaria della morale, traggono origine due dottrine sviluppate in sèguito dal prof. Bonatelli, alle quali egli tiene che resti legato il suo nome; e che sono, a dir vero, due conseguenze estreme ricavate molto ingegnosamente dal platonismo: le due dottrine della riflessione infinita della coscienza, o del pensiero, e la riflessione infinita del volere: due dottrine da lui accuratamente svolte in sostegno dello spiritualismo e del libero arbitrio.

IV.

La prima dottrina apparisce nel 1872 nel libro *La coscienza e il meccanesimo interiore;* ma il Bonatelli vi è tornato poi sopra quasi in tutti gli scritti suoi, per incidente o di proposito. Il problema fondamentale del libro del '72 è il medesimo di quello principale del libro del '64: e la soluzione è sostanzialmente identica, benchè la trattazione sia ora più ampia e più profonda. Si tratta anche qui di mostrare, criticando e perfezionando gli studii psicologici del Beneke e del Fortlage, del Waitz e di altri psicologi dell'indirizzo herbartiano, che oltre al meccanismo bisogna ammettere nello spirito, a intendere la conoscenza, l'attività indipendente e originaria della coscienza. Anche qui egli vuole stare di mezzo tra gli hegeliani (dei quali cita il Rosenkranz) e gli herbartiani.

Per quanto si voglia concedere alla libera spontaneità dell'Io, per quanto gl'idealisti si sforzino di allargare il dominio di questo in tutto il materiale psichico che la vita viene accumulando nell'uomo, per quanto si accentui la differenza caratteristica tra lo spirito intelligente e l'anima belluina immersa perpetuamente nel sogno della sensibilità, rimane pur sempre una gran parte della vita interiore dell'uomo nella quale è innegabile la dipendenza meccanica de' varii prodotti tra di loro e date certe condizioni seguirne invariabilmente i medesimi effetti (1).

E allo studio minuto di questo meccanismo è consacrato tutto il secondo dei tre libri, in cui l'opera si divide; dopo avere nel

(1) Pag. 141.

primo analizzato il concetto della coscienza, e dovendo nel terzo prendere in esame le relazioni dei due opposti principii.

Prima di accennare il concetto che il Bonatelli si è fatto della coscienza, bisogna dir qualche parola di questo fardello laboriosissimo del meccanismo psichico, che egli rassegnatamente si addossa, dopo aver cercato di ridurre l'azione di questo principio a' suoi giusti confini, mostrando l'errore di coloro che « stimarono render con quello ragione di fatti ove il meccanesimo è materiale e non forma, manovale e non architetto » (1).

Materia e non forma: « base materiale, su cui il pensiero intelligente e libero s'innalza dal semplice rappresentare sensibile al sapere e al conoscere » (2). Questa è la correzione essenziale che il Bonatelli intende apportare al realismo herbartiano, e per cui crede di sfuggire alla critica di Lotze, che ad Herbart rimproverava, come s'è visto, di aver ridotto la coscienza al semplice teatro del giuoco delle rappresentazioni. Ora, è ovvia la domanda: se la coscienza non è il teatro del moversi delle rappresentazioni, se queste senza di quella sono pura materia astratta dalla forma viva del sapere, come si possono esse considerare per sè, nel loro meccanismo? Le rappresentazioni in tanto ci sono, in quanto sono base e materiale della costruzione libera dello spirito; cioè in quanto sono spiritualizzate anch'esse e fuse nell'atto della coscienza, che è la negazione del meccanismo. Finchè la coscienza deve scaturire dal meccanismo, si può concepire questo meccanismo come tale; ma quando al meccanismo si contrappone, come forma attiva e su di esso operante la coscienza, come attività originaria, il meccanismo non è bello e ito?

Cominciando dal rapporto in cui entrano le rappresentazioni omogenee o le eterogenee, il Bonatelli nota che tal rapporto è inesplicabile se non si riconosce, con l'Ueberweg, lo spazio e il tempo da un lato come forme reali, obbiettive, della esistenza e dell'azione de' corpi, e dall'altro come forme subbiettive risultanti dall'ordine stesso degli elementi delle nostre rappresentazioni; per modo che, secondo l'espressione dello stesso Ueberweg, « nell'ordine spaziale-temporario della percezione esterna si specchia l'ordine spaziale-temporario proprio dell'oggetto reale e nella percezione interna il proprio ordine temporario di quello » (3). Ecco qui, dunque, coteste rappresentazioni nate già belle e ordinate nel tempo e nello spazio: che debbono fare? — Le rappresentazioni omogenee, è chiaro, si esclu-

---

(1) Pag. 145. (2) Pag. 288. (3) Pag. 154.

deranno a vicenda nello spazio e nel tempo; non potranno occupare lo stesso spazio se non in tempi diversi, nè lo stesso tempo se non in diversi spazii. — Tutto verissimo, se invece di *escluderanno*, si dica *escludono;* se invece di un rapporto da realizzarsi, s'intenda un rapporto realizzato già. Infatti, ammessa l'ingenua supposizione dell'Ueberweg del tradursi dello spazio e del tempo proprii degli avvenimenti fisici, negli avvenimenti psichici, — *mediante il processo fisico-organico*, — è evidente che noi non avremo mai rappresentazioni omogenee, che si possano trovare al caso di *doversi* escludere, ma sempre nessi di rappresentazioni eterogenee in tanta buona pace tra loro, quanta ce n'è tra la testa e il collo di un animale. Il Bonatelli, insomma, volendo svestire il contenuto empirico della coscienza, della forma della coscienza, è costretto a supporre p. e. i nessi di tempo e di spazio innanzi alla stessa esperienza, nell'oggetto esterno; e quindi a rendere vana od illusoria l'azione del meccanismo.

Ma questo non è se non un caso particolare delle difficoltà in cui necessariamente s'avvolge ogni dualismo reciso che s'introduca nello spirito, rendendo impossibile quell'unità in cui il problema da risolvere appunto consiste. In questo caso particolare si trasporta dentro la psiche la contrapposizione di oggetto e soggetto propria d'ogni gnoseologia platonizzante: la coscienza ha fuori di sè, come suo oggetto, il meccanismo psichico, qualche cosa che è il suo contrario o la sua negazione, inconcepibile se non per presupposizioni arbitrarie, e su cui naturalmente la coscienza stessa non può avere nessuna presa.

Ma guardiamo piuttosto alla funzione della coscienza. — La coscienza è, prima di tutto, *internità:* non è uno di quegli avvenimenti che si compiono *tra* gli esseri, ma uno di quei fatti che avvengono *negli* esseri. Inoltre è manifestazione dello stato interno all'essere, a cui inerisce; è un *per sè*. Infine, e ciò contraddistingue la coscienza dalla sensazione, la coscienza importa il *sapere* tale esistenza interna per sè: sapere che è essenzialmente un riferimento, o un'affermazione, un dire a se stessi qualche cosa, un vero giudizio. L'oggetto più semplice, la sensazione, per l'atto della coscienza si raddoppia, e da fatto che era, diventa fatto e rappresentazione. Duplicità stretta in una unità, la cui formola può essere *A è A*. Il predicato non è più, come si vede, il semplice essere logico (la copula), ma la rappresentazione, l'idealità concreta di quel fatto che è dato nella sensazione: è lo stesso soggetto idealizzato, il quale pertanto da semplice attualità psichica, diventa oggetto di cono-

scenza. L'errore che avrebbe commesso il Rosmini qui, non è più di avere scambiato con l'essere universale l'attività logica del giudizio, ma l'*essere qualche cosa*, ossia l'essere determinato, particolare (Il Rosmini risponderebbe qui, che l'essere determinato presuppone l'indeterminato; ma non ci fermiamo a ciò). L'essere determinato, nella forma più rudimentale della coscienza, non è, s'intende, uno speciale essere determinato; non può esser tale, perchè ancora non ci sono concetti; ma è il semplice *questo* (l'astratto essere determinato) della coscienza sensibile hegeliana; un semplice fatto, dice il Bonatelli, non ancora assunto sotto una categoria generale (1).

Quest'attività suppone l'attualità psichica, il dato sensibile, come sua base materiale. Ma questa è passiva, essa è attiva; così dall'intensità del sentire differisce fondamentalmente la chiarezza del conoscere. Infine, a dimostrare l'indipendenza e originarietà della coscienza sta il fatto della « direzione volontaria dell'attività cosciente su questo o quell'oggetto indipendentemente dalla energia della sensazione, anzi spesso in ragione inversa di questa ».

Ora, se la coscienza è una relazione, proprio d'ogni relazione è di potere alla sua volta formare il termine di un'altra relazione (2). Donde il perpetuo riflettersi della coscienza in sè stessa. Giacchè oltre le relazioni in cui un atto di coscienza può entrare con altri oggetti, con altre relazioni, e con altri stati del soggetto, c'è una specie di relazione, che si può ripetere all'infinito, pel semplice raddoppiamento dell'atto stesso di coscienza, facendolo termine d'un atto cosciente superiore. Così da *a è a*, si avrebbe *(a è a) è A;* e tutta questa relazione potrebbe diventare oggetto di un nuovo giudizio, e così all'infinito. Con che nè cresce l'estensione della conoscenza, nè si ottiene un innalzamento a potenza della consapevolezza; ma che è pure un processo immanente a ogni atto di coscienza, perchè se un atto di coscienza non fosse consaputo, verrebbe a mancare il carattere precipuo della coscienza, quello d'essere un fatto che è noto al soggetto cui inerisce. Il valore della coscienza andrebbe perduto se essa non fosse capace di questa infinita riflessione su se medesima. È, come si vede, lo svolgimento del pensiero espresso nel 1864 intorno alla libertà del soggetto sulla conoscenza; e che più tardi il Bonatelli fisserà nella forma seguente (3).

---

(1) Pag. 83. Cfr. *Alcune osservazioni intorno al Sist. di filos. di G. Wundt*, negli *Atti del R. Ist. Ven.* (1899-900), t. LIX, parte II, p. 6.

(2) Pagg. 13, 48, 65, 66, 85.

(3) Vedi *Di alcune difficoltà psicologiche che si risolvono mediante il con-*

Pensare è giudicare: ora ogni giudizio dev'esser vero per chi lo pronunzii. La sua verità, esplicita o implicita, è un altro giudizio *(Il tal giudizio è vero)*: che alla sua volta si ritiene vero per un terzo giudizio; e così all'infinito. « È chiaro che, se la serie di questi giudizii a qualunque punto si ferma, il valore della serie stessa diventa nullo, come accadrebbe d'una serie qualunque di fattori d'un prodotto aritmetico, se questa serie mettesse capo a un fattore eguale a zero ». Non che di fatto la mente percorra cotesta serie infinita di giudizii; ma, come sappiamo, pel Bonatelli c'è pensiero involuto, e c'è pensiero esplicato. In ogni giudizio sono impliciti e compendiati virtualmente una serie infinita di giudizii, che garentiscono la verità del medesimo. In altri termini, « l'atto conoscitivo contiene una riflessione infinita sopra di sè, ossia non c'è conoscenza se il conoscente non sa di conoscere ».

Ora che l'autocoscienza stia in fondo a ogni atto di coscienza è evidente: donde, altrimenti, ella sorgerebbe mai? E abbiamo visto che questa presenza del soggetto nella conoscenza è un carattere veramente essenziale della verità di questa. Ma da questo, soltanto per l'immaginaria opposizione, che pure si vuol vincere, dell'oggetto al soggetto, si può giungere a supporre una siffatta serie infinita di atti che garentiscano un dato atto di conoscenza. La distinzione d'involuto ed esplicato è distinzione di pensiero e non pensiero. Il Bonatelli ci si è travagliato attorno molte volte; ma non s'è accorto mai che quello che a lui è parso un pensiero involuto, non è nient'affatto pensiero; nè anche la sua virtualità: perchè, quell'oscuro agitarsi d'immagini e di sentimenti, che si sveglia in noi nell'attimo in cui udiamo pronunziare le parole *Divina Commedia* (1), o altre parole indicanti serie di conoscenze che possediamo, ma che non si possono tutte ad un tratto dispiegare nella nostra coscienza, non è un pensiero, ma una semplice *attualità* psichica, per dirla col termine usato dal Bonatelli: e se quell'attività contenesse in potenza la serie della conoscenza, se n'andrebbe per aria tutta la teoria dello stesso Bonatelli della irriducibilità della coscienza all'attualità psichica. Appunto perchè la coscienza è lo strumento indispensabile del pensiero (almeno di questo pensiero, in cui il Bonatelli può fare la distinzione empirica dell'implicito e dell'esplicito), un pensiero

---

cetto dell'infinito, nei *Trans. della R. Acc. dei Lincei* (1886), s. 3.a, vol. VIII; e *Alcuni schiarimenti int. alla nat. del conoscere, del volere, della coscienza e della percezione*, nella *Riv. filos.* del Cantoni, gennaio-febbraio 1903, pp. 4-5.

(1) *Cosc. e mecc.*, p. 88.

al di là dalla coscienza non è pensiero. Sarà meccanismo, la cui determinazione esce a nostro avviso dall'ambito della filosofia dello spirito, in quanto critica del conoscere, e appartiene alla metafisica: deve uscire, a ogni modo, pel Bonatelli, dall'ambito della coscienza, e però del pensiero. Filosoficamente considerato, il pensiero è quello che è: c'è dove è quello che è per se stesso; e chi si sente dentro qualche cosa di indistinto a udire certe parole, e, secondo l'immagine socratica, si sente quasi destare le doglie del parto, abbia pazienza, partorisca. Pensando, esplicitamente, il più esplicitamente che potrà, penserà, possederà o comincerà a possedere il pensiero: il quale non sarà figlio delle doglie precedenti, ma di se medesimo.

Il Bonatelli non s'è accorto di ciò, perchè non ha distinto mai bene, bisogna ancora ripeterlo, la questione critica o gnoseologica dalla psicologica. Psicologicamente infatti così pare: che il pensiero contratto dapprima sia oscuro, poi si spieghi, si stenda e quasi sgranchisca, e proceda e si chiarifichi. Così pare che l'associazione, il meccanismo delle rappresentazioni spieghi il pensiero. Così paiono tante cose, come sanno tutti i meccanisti e deterministi del mondo, a cui il Bonatelli si vuol opporre, ma non si oppone infatti abbastanza. Dal punto di vista critico o trascendentale non c'è involuzione che tenga: il pensiero ha da essere quel che ha da essere; quel che la logica vuole che sia.

Ora, da questo secondo punto di vista, è possibile la serie infinita dei giudizii a fondamento d'ogni giudizio? Il Bonatelli non s'è proposta la questione, perchè questa serie infinita da lui postulata si dispiegherebbe nel tempo (donde la necessità che non sia altrimenti che implicita). Ma, se se la fosse proposta, non avrebbe potuto rispondere se non negativamente. Perchè egli riconosce che cotesta serie, se esplicita, non raggiungerebbe mai il giudizio concreto.

L'esigenza che non c'è conoscere senza che il soggetto sappia di conoscere non importa già la reduplicazione infinita del conoscere, ma la sola reduplicazione dell'attività attualmente conoscitiva: reduplicazione che è affermazione di fatto dell'attività reduplicante, ma irreduplicabile perchè assolutamente originaria. L'autocoscienza nella coscienza deve inerire, o meglio inerisce, non come *coscienza* di tale inerenza, ma come *fatto*, in quanto si esplica nell'atto sintetico a priori della coscienza (1). L'illusione della coscienza della co-

---

(1) L'autocoscienza, propriamente, non è coscienza dei singoli atti di coscienza (in quanto unità di consapevolezza e di consaputo); ma coscienza dell'attività cosciente; e quindi non è più ripetizione della coscienza, ma ascensione a un grado spirituale superiore, che importa la reale presenza del soggetto nel conoscere.

scienza, all'infinito, nasce dal sospetto che non sia abbastanza oggettiva quella verità che è fatta, anzi vissuta nell'atto dell'autocoscienza: nasce insomma dalla paura del soggettivismo, o fichtismo (1).

Paura che non dà tregua al prof. Bonatelli. Onde nel '72 egli modifica sostanzialmente, attenendosi al Lotze, la dottrina della percezione del reale. Già prima del '64 aveva riflettuto molto sulla soluzione data dal Lotze a questo problema. Se n'era aperto col Lotze stesso, di cui godeva l'amicizia; e in *Coscienza e meccanesimo* riferisce una lettera del Lotze a lui indirizzata nel novembre del 1862 (2); la quale peraltro non sembra fosse bastata a dissipare le sue difficoltà; perchè nel '64, come s'è visto, si atteneva ancora all'Ueberweg e quindi in parte al Beneke. Nel '72 si accosta invece al Lotze, di cui aveva intanto tradotto il *Microcosmo* (3). E gli s'era acuito, per effetto, è da credere, appunto dello studio del Lotze, il senso della irreducibile opposizione tra l'idea e la realtà, tra il soggetto e l'oggetto. Nel 1868 in un opuscolo *Intorno all'argomento ontologico* polemizzava col Mamiani sostenendo vigorosamente che è ben diverso *conoscere l'esistenza d'una cosa* dall'*avere il concetto* dell'esistenza; perchè l'oggetto reale diventerebbe altrimenti una realtà soltanto possibile (4). Il Lotze gli aveva scritto: « Falsamente opina chi stima che un oggetto *A*, il quale in sè sia soltanto un oggetto pensato, di-

(1) La stessa critica deve ripetersi contro l'altro cavallo di battaglia del Bonatelli della riflessione infinita del volere, senza la quale l'atto volitivo non sarebbe, secondo lui, efficienza autonoma e originaria dello spirito. Il volere, non voluto, sarebbe disvoluto, cioè nullo. Anche qui, la riflessione infinita sarebbe implicita nell'atto pregnante di ogni volizione determinata. Per questa teoria, riassunta nel cit. art. *Alcuni schiarim.* nella *Rivista* del Cantoni, vol. VI (1901), pp. 5-9, vedi la mem. pure cit. *Di alcune difficoltà psicolog. che si risolvono mediante il concetto dell'infinito*, 1884; *Intorno alla libertà del volere*, in *Atti del R. Ist. Ven.*, t. V, s. 6.a, pp. 729-84 e 857-79 e la diligente bibliografia data dal prof. A. Gnesotto, *Il volere e la lib. del volere negli scritti filos. di F. B.*, Padova, 1905 (estr. dagli *Atti e Mem. della R. Acc. di sc., lett. ed arti di Padova*, vol. XXI).

(2) Pag. 259.

(3) Pare che l'avesse tradotto prima del 1869 (v. Cantoni, *T. Mamiani ed E. Lotze*, in *Nuova Antologia*, giugno 1869, p. 249 n.). Ma non trovò un editore che stampasse la traduzione. Fece quindi capo alla *Società promotrice degli studi filosofici e letterari;* che nel giugno 1873 approvò infatti per la stampa la traduzione (v. *Critica*, III, 112); ma nè anche allora si trovò il modo di farla venire in luce. E ne sarebbe tuttavia desiderabile la pubblicazione.

(4) Cfr. su questo punto le due memorie: *Intorno allo svolgimento psicologico delle idee di esistenza e di possibilità*, in *Atti del R. Ist. Ven.* (1878-79), s. 5.a, t. V, pp. 1033-51; e (1885-86), s. 6.a, t. IV, pp. 869-77.

venti una cosa reale tostochè cada immediatamente sopra di esso la posizione x, che noi denominiamo realtà. Siffatto A^x non sarebbe niente di più d'un *pensiero reale* ».

Pel Lotze la realtà consiste in un sistema di attinenze, fuori del quale l'oggetto diviene il mero pensabile. E questo al Bonatelli comincia a parer vero, ma a un patto: « che sia prima fissato in quel sistema un punto, la cui realtà non si risolva daccapo nelle attinenze, ma sia posta immediatamente. In allora tutto ciò che sta in attinenza con quel punto diventa *ipso facto* reale esso pure » (1). Senza questo punto, il sistema delle attinenze potrebbe restare un sistema di attinenze pensate, possibili e nulla più. Questo punto d'appoggio è il *sentimento della propria vita individuale*. Ueberweg contaminato dunque col Lotze. Ma qui il sentimento non è il *senso interno* di Kant, la coscienza del proprio essere in quanto pensiero; ma la immediata coscienza del sentire, della pura sensazione; del sentimento senza oggetto, come vita intima del soggetto, il suo essere a sè: insomma della più rudimentale e fondamentale subbiettività. Cartesio disse: *Cogito ergo sum*. Avrebbe potuto dire anche: *esurio, sitio etc., ergo sum*. L'unità immediata di essere e coscienza è data nella più semplice forma dell'essere della coscienza stessa, o soggetto cosciente. Se tutti gli altri atti psichici non influissero sul sentimento, non potrebbero percepirsi come reali; ma egli è che niente accade nell'anima, senza che interessi la vita dell'anima, e tocchi quindi il sentimento.

Ora tale unità di coscienza e di essere dovrebbe necessariamente fondarsi nell'unità del senso e dell'intelletto, di questo che il Bonatelli dice *sentimento* e della *coscienza*. Sicchè la coscienza dovrebbe essere nella stessa attualità psichica, a cui egli la nega; o meglio la coscienza dovrebbe come tale essere già, nella sua specchialità e translucidezza, l'essere, o l'atto, se si vuole, dell'essere. Ciò che il Bonatelli, come è facile arguire, non ammette nemmeno. La coscienza deve essere coscienza di qualchecos'altro; deve attingere nel sentimento la realtà; senza di che si muove nel regno del puro pensabile. Insomma anche qui, con tutta la vita che urge in noi nel sentire, nel nostro godere e nel nostro soffrire, la realtà, la *nostra* realtà, concepita come puro oggetto della coscienza, non può non restare straniera a noi. Gli sforzi faticosi del Bonatelli intorno alla sostanzialità del soggetto che ci sarebbe rivelata nel sentimento,

(1) *Cosc. e mecc.*, p. 30.

non possono colmare l'abisso da lui stesso scavato tra la coscienza, a cui tale sostanzialità dovrebbe rivelarsi, e il sentimento, realmente distinto da quella. Non occorre riferire in che modo il sentimento farebbe toccare proprio il fondo della sostanza spirituale (1): quello che è certo è che la coscienza non è il sentimento, ma lo ha di contro, come ha contro a sè tutto il meccanismo psichico; che la dualità perciò permane anche tra questa più intima (o meno estrinseca) realtà e la coscienza, che è il principio conoscitivo; e che pertanto il soggetto non è nè anche ora fatto realmente capace di un vero conoscere.

Nel 1894 il Bonatelli confermò la stessa dottrina della percezione (nella parte II del suo scritto *Percezione e pensiero*) (2); ma ci era tornato sopra per dilucidarla e svolgerla con nuove osservazioni nel 1885 (nelle *Discussioni gnoseologiche e note critiche*) (3) e in una conferenza del 1886 (*L'io e l'egoismo*). In *Percezione e pensiero* parrebbe che la coscienza fosse del tutto immedesimata col sentimento. Vi si dice infatti, chè, acciò la coscienza costituisca il nucleo attivo dell'esser nostro,

> non le basta d'essere coscienza, cioè d'essere un avvertire, un sapere, un conoscere; non le basta neppure d'essere la fonte attiva di questo sapere, la fiamma che genera questa luce, bensì le *bisogna d'essere anche sentimento*. Senza di questo infatti, perchè mai dovrebbe importarle più quello ch'essa è e che si compie in lei e attorno a lei, di ciò che è o che accade fuori di essa? Nel semplice conoscere non è contenuta la ragione dell'interessamento, di quell'interessamento così peculiare, così proprio, per cui si scevera da tutto il resto e gli si contrappone. Il sentimento in cambio è per natura sua esclusivo; è desso che costituisce la forma incomunicabile della subbiettività (4).

Ma, se ben si badi, anche qui il sentimento è contrapposto al conoscere. Infatti l'autore continua ivi stesso avvertendo, che è stato *errore ed errore capitale* quello di tanti psicologi che « hanno confuso la coscienza col sentimento o tutt'al più considerarono il

---

(1) Vedi *Cosc. e mecc.*, pp. 58-65.

(2) Letta il 18 febbraio 1894 al R. Ist. Veneto, e inserita negli *Atti* di esso (1893-94), s. 7.a, t. V, pp. 735-819. La parte I era stata pubblicata negli *Atti* del 1891-92, s. 7.a, t. III, pp. 1527-1612; e la parte III più tardi in quelli del 1894-95, t. VI, s. 7.a, pp. 1027-1091.

(3) Negli stessi *Atti* (1884-85), s. 6.a, t. III, pp. 525-75; 775-822; 1155-98; 1277-1329.

(4) Parte II, pp. 2-3 (736-7 degli *Atti*).

sentimento come una coscienza rudimentale e involuta, dalla quale poi, mediante un successivo ripercuotersi in sè stesso e un successivo distinguersi, svolgerebbesi la coscienza in senso più proprio ed esplicito ». Si tratta invece di « due forme d'esistenza interiore » di « due fuochi della nostra vita » così strettamente uniti che è facile nel concepire il sentimento « supporvi quasi di soppiatto una coscienza » e nel concepire la pura coscienza « introdurvi surrettiziamente un certo interessamento per sè e quindi un sentimento ». In verità, « è difficile trovare due cose o due funzioni che differiscano più radicalmente tra loro di queste due » (1): il sentimento, subbiettivo; la coscienza, puramente obbiettiva. Come dire: il sentimento, realtà (del soggetto); la coscienza, pura conoscenza (dell'oggetto). L'opposizione, che dicevo, è sempre mantenuta.

Negli scritti posteriori al '94 il concetto stesso del sentimento come la forma essenzialmente subbiettiva della psiche e quindi oggetto fondamentale e proprio della percezione del reale non ricompare; e pare che il Bonatelli sia ritornato alla sua vecchia dottrina, per cui la realtà sarebbe data direttamente e immediatamente nella coscienza di sè (2). Ad ogni modo le difficoltà risorgerebbero allora nella sua antica forma; poichè, in conclusione, il Bonatelli non giunge a riconoscere mai la capacità del soggetto, di ricavare da sè il contenuto del suo conoscere.

V.

Ma consideriamo la forma definitiva della sua teorica della conoscenza, quale si trova nelle *Discussioni gnoseologiche e note critiche* (1885) e più sistematicamente in *Percezione e pensiero* (1892-95).

Ogni rappresentazione percepita consta di una molteplicità di elementi sensitivi tra loro congiunti da mutui rapporti, che possono modificare i singoli elementi stessi e il loro insieme, ma non sono essi stessi sensazioni: in quanto rapporti, non possono essere appresi se non dal pensiero. Sicchè, fino a quando noi sentiamo soltanto, non c'è dato di cogliere altro che la molteplicità degli atomi della sensazione, non il loro complesso. Si avrà la materia, per

---

(1) Pag. 15 (749).

(2) Lo ha osservato il prof. ATTILIO GNESOTTO in un suo accurato studio sul *Fatto della coscienza negli scritti filosofici di F. B.*, Padova, Randi, 1906 (estr. dagli *Atti e Mem. della R. Acc. di sc., lett. ed arti di Padova,* vol. XXII), pp. 14-15.

Bonatelli e pel Lotze il reale della filosofia è il reale della fisiologia e di tutte le scienze naturali, va però speculativamente inteso come determinazione e rapporto di idee: ed è insomma tutt'altra cosa dal reale come volgarmente s'intende.

Alla critica, quando gli fu ripetuta dall'inglese, il Bonatelli rispose riferendo testualmente i luoghi de' suoi scritti, ne' quali la dottrina sua era stata formulata, solo aggiungendo questa dichiarazione: « Senza fallo rimane sempre la possibilità d'affermare che tutto è un sogno dell'Io; ma mentre il sogno è spiegabile dalla veglia, la veglia non è spiegabile dal sogno ». Il pensiero, cioè, non è superabile. E finiva protestando che nella sua dottrina « non c'è ambiguità, non c'è acrobatismo per restare in equilibrio tra il realismo e l'idealismo; ma un'esplicita *professione di realismo, temperato e corretto da ciò che per necessità porta seco di subbiettivo, di fenomenico, di relativo, l'elemento sensibile* » (1).

Senza il *temperato e corretto* la protesta, com'è facile intendere, avrebbe avuto maggior valore. Un realismo temperato e corretto somiglia molto a un equilibrio tra realismo e idealismo. E vedremo che il temperamento e la correzione infirmano un po' troppo il realismo bonatelliano; come il meccanesimo non giovava molto al principio dell'attività originaria della coscienza. E già, in generale, quale principio può restar principio in filosofia, se temperato e corretto? — Tuttavia l'esattezza storica richiede che il realismo, che è almeno la tendenza, ripeto, immanente alla speculazione svolta dal Bonatelli, sia inteso nel suo vero senso, e non iscambiato col realismo del pensiero volgare.

La percezione, pel Bonatelli, è una forma originaria di conoscenza distinta dal pensiero, benchè abbia relazioni intime e s'intrecci in mille modi con quest'altra forma pure originaria (2). L'una non può mai risolversi del tutto nell'altra. La percezione è la conoscenza dell'esistente; il pensiero, la conoscenza del possibile, del pensabile, dell'idea: essenza o quiddità eterna, assoluta, immutabile. Giacchè anche pel Bonatelli bisogna distinguere il valore soggettivo di ogni concetto, in quanto oggetto immediato e proprio della funzione del giudicare, che per lui è sempre la funzione essenziale del pensiero, dal valore obbiettivo del concetto stesso. Questo secondo valore egli non sente il bisogno di tornare a dimostrarlo. Gli

(1) Art. cit., nella *Rivista* del Cantoni, p. 204.
(2) *Perc. e pens.*, parte I, pp. 1527-8.

basta osservare che la forma subbiettiva dell'atto, che produce il concetto mentale non esclude per sè in via generale e assoluta l'obbiettività della cosa concepita, a cui il concetto corrisponde; a quel modo che la subbiettività dei fatti spirituali onde si perviene alla conoscenza delle cose sensibili, non infirma menomamente l'esistenza estrasubbiettiva delle cose, a cui la conoscenza si riferisce. Una volta riconosciuta la possibilità di conciliare la soggettività del giudizio, che dà il concetto della cosa, con la oggettività della cosa in sè, al Bonatelli pare che questa oggettività trascendente sia più che sufficientemente dimostrata nella storia della filosofia, e meglio che altrove nel dialogo manzoniano *Dell'invenzione*. « Perchè credo, egli dice, che in questo particolare argomento nessuno sia riuscito così chiaro insieme e stringente » (1).

Qui noi tocchiamo la cima della speculazione del Bonatelli. Queste entità eterne, immutabili, queste idee presuppongono un'altra entità fondamentale, di cui siano l'eterno pensamento, o si devono concepire come assolutamente indipendenti e a priori, come presupposte da ogni altra entità? — A questo secondo partito s'appigliarono Platone ed Hegel, il cui principio filosofico ha dato luogo a tante dispute. « Noi crediamo che, volta e rivolta, non si possa coerentemente riconoscere sì nell'uno che nell'altro se non un panteismo idealistico »: il quale contraddice, secondo il Bonatelli, al principio ontologico fondamentale della differenza irreducibile tra possibile e reale. « Perocchè quell'ordine delle idee o essenze, per quante prerogative gli si debbano riconoscere, è pur sempre un ordine di mere possibilità e però la nostra ragione..... non trova in esso quel carattere, a cui distingue il reale, quel principio d'attività indeterminabile e indefinibile che nel linguaggio della vecchia metafisica dicevasi appunto *complementum possibilitatis* ». I possibili sono intelligibili; sono pensieri: dunque, nell'assoluto reale essi non possono realizzarsi se non come pensieri. Il loro *complementum* è la mente di Dio, per cui è *saputo* tutto ciò che per noi è *scibile* nella sua totalità (2).

Ma la conoscenza, s'è già detto, non è solo pensiero; ma è anche percezione. « Ora la percezione..... non si contrappone al pensiero come un processo assolutamente differente, anzi lo contiene come suo elemento essenziale. Ove questo elemento manchi, s'ha

(1) *Perc. e pens.*, parte III, p. 1075 n.; e cfr. *Studi d'epistemologia*, pp. 1286-7.
(2) *Op. cit.*, pp. 1076-7.

quella che abbiamo chiamato percezione puramente sensata, cioè quell'organizzarsi delle rappresentazioni sensibili che basta al bruto per vivere e orientarsi nel mondo..... Oggetto poi della percezione..... non può essere se non ciò che opera sul subbietto modificandolo; quindi la percezione è quella che ci mette in comunicazione col reale » (1).

Dunque, nella vera percezione, nella percezione intellettiva, noi abbiamo, in fondo, percezione e pensiero. Il possibile, oggetto di questo, è pur l'elemento oggettivo della percezione del reale, il cui contenuto, come s'è veduto, consta di rapporti ideali tra le unità sensibili. È la realtà, così dell'oggetto sensibile o della percezione, come dell'oggetto ideale o del pensiero puro, è sempre quella: l'idea, la cui realtà si compie nella mente di Dio. La cosa, dunque, legge di tutte le possibili percezioni è bensì la cosa reale, che stimola il senso e determina perciò la percezione, ma è pure quell'idea bene fondata, alla cui conoscenza la mente si solleva dalle percezioni mercè l'attività giudicativa. L'oscillazione o l'equilibrio tra il realismo e l'idealismo, attribuito al Bonatelli, non sussiste, mi pare, perchè il suo idealismo è realismo, e la sua *res* è idea.

La difficoltà del De Sarlo, che « non s'intenda come una legge, una formula possa giungere ad agire, a modificare il soggetto senziente » si riferisce a un concetto empirico del reale, confondendo due punti di vista, che infatti negli scritti del Bonatelli non sono sufficientemente distinti: quello metafisico, per cui il reale è la legge delle possibili percezioni, ossia è un nesso di rapporti ideali, e quello fenomenologico o psicologico che voglia dirsi, per cui il reale è l'oggetto immediato della percezione, ossia un corpo fisico. La *cosa* della percezione, in quanto pensata, non può non cessare di essere realtà sensibile per diventare realtà ideale, idea di Dio, assoluta obbiettività. Questo, almeno, è il punto di vista metafisico.

Ma, insomma: « se gli stimoli sensoriali son ridotti a variazioni nei rapporti, è lecito domandare..... quali siano i termini tra cui intercedono i detti rapporti..... Se siffatti termini non sono qualcosa di sensibile, devono essere qualcosa di intelligibile, e allora si riducono anch'essi a rapporti; e si rischia così di cadere nella mostruosità di un processo *ad infinitum* ». Questa difficoltà del De Sarlo è in fondo una difficoltà sentita dallo stesso Bonatelli e anche dal Lotze. Il Bonatelli per questo motivo ha rannodato e individuato

(1) *Op. cit.*, p. 1083.

i rapporti, del cui nesso consta il reale, nel sentimento, o nella coscienza, che come gli è l'immediata rivelazione del reale, così gli è pure, come già a Leibniz, e tra questi nostri filosofi, al Bertini e al Ferri, l'essenza del reale, che fuori dell'uomo può essere, egli dice, *depotenziata,* mai negata. Ma, se questo punto della spiritualità delle monadi non si trova mai svolto negli scritti del Bonatelli, non è men vero che, come difficoltà opposta alla gnoseologia di lui, questa del De Sarlo si fonda anch'essa sullo scambio del concetto empirico del reale considerato come stimolo della psiche (concetto metafisicamente assurdo) col concetto metafisico del reale stesso. Dal punto di vista metafisico i rapporti sono realmente infiniti, perchè sono pensiero (*idee,* dice il Bonatelli); e il pensiero non può essere finito; il suo è certo un processo *ad infinitum,* perchè eterno processo. Dal punto di vista empirico la questione non ha senso per la ragione già detta che il reale, in questa sede, non è la legge, ma il corpo fisico. Onde la percezione è sempre finita per natura sua. « La natura relativa del corpo, dice il Bonatelli, non può mai essere contenuta compiutamente in veruna percezione, in veruna rappresentazione, in verun concetto umano » (1). Questa natura relativa si risolve ed è contenuta in quell'infinità dei rapporti del mondo intelligibile, in cui consiste l'infinità del reale: la cui determinazione « è opera progressiva (e che forse non sarà compiuta mai perfettamente) della filosofia sussidiata dalla fisica, dalla chimica, dalla geometria, dalla meccanica ». A questa identità dell'oggetto delle scienze matematiche ed empiriche, da un lato, e della filosofia dall'altro — secondo la tesi del Lotze, — bisogna far bene attenzione, per intendere il pensiero del Bonatelli intorno alla natura del reale empirico. Bisogna dire che questo per lui è lo stesso reale assoluto. E come il reale assoluto è idea, il processo della scienza e della filosofia consiste nella riduzione degli elementi intuitivi negli elementi ideali.

La vera contraddizione, in cui incorre il Bonatelli, deriva in fatto dal presupposto del realismo volgare, che resta sempre nel fondo del suo pensiero, e che gli fa cercare quei temperamenti del realismo speculativo, che non possono non contraddire al principio del realismo stesso. S'è visto com'egli, recentemente, riaffermando la sua dottrina, conchiudesse con l'ammettere che *rimane sempre la possibilità astratta dell'assoluto solipsismo, la possibilità d'affer-*

(1) Dalle *Discussioni gnoseologiche,* l. c. in *Alcuni schiar.,* p. 201.

mare che tutto è un sogno dell'Io. Sogno dell'Io l'oggetto, il reale, che s'afferma assolutamente fin da' primissimi albori della coscienza, e che ci attira sempre più a sè, di percezione in percezione, di giudizio in giudizio, fino a Dio? Ma se questo Io, in quanto pura soggettività (il soggetto dei solipsisti), appena è se può accampare un astratto diritto di dominio su quelle astrattezze che sono le unità, gli atomi della sensibilità, onde il reale ci si rivela, ma nella forma sempre della sua ideale e però saldamente oggettiva organizzazione? Se pertanto il sogno (degli atomi psichici) non può rilevarsi se non dalla trama delle attinenze del reale, che solo rifulge agli occhi nostri, quando assottigliamo e definiamo la nostra cognizione nel sistema delle idee oggetto del pensiero? Se, in somma, la vita soggettiva dell'Io presuppone come realtà assoluta il mondo dei possibili e il loro fondamento realissimo in Dio? Qui, se mai, è il sogno, come semplice segno, che non si potrà più concepire, non il mondo reale in cui ogni sogno, in sostanza, dovrebbe risolversi.

Che cosa è che nell'animo del Bonatelli fa nascere questo sospetto del solipsismo? È lo stesso motivo, che gli fa ricercare nel sentimento lo spiraglio aperto nello spirito sul reale: quasi che lo spirito potesse essere, senz'essere reale; nella sua stessa spiritualità, fin dal primissimo atto di coscienza; e quasi che la suprema realtà non si ponesse nel pensiero con la conoscenza delle idee, a cui, in ultima analisi, la stessa conoscenza del sentimento deve subordinarsi. È lo stesso motivo che gli fa accuratamente distinguere il concetto, come produzione mentale per via del giudizio, dall'idea, oggettiva possibilità integrata nella realtà ideale della mente divina: quasi che, posta questa distinzione e postulata la estrasoggettività dell'*idea*, questa potesse più garentire il valore del *concetto,* di un altro da sè. È lo stesso motivo che trasse il nostro filosofo a criticare le ultime conclusioni metafisiche che il Lotze ricavava dal suo realismo idealistico.

VI.

Il Lotze dal concetto della relatività di tutti gli enti era stato condotto ad ammettere come fondamento reale e logico di tutti i rapporti una sostanza infinita, di cui i singoli enti fossero parti individue: un panteismo, che poi si sforzava di correggere per le vedute teleologiche, da lui sovrapposte all'interpetrazione meccanica del mondo.

Anche il Bonatelli, messosi sulla stessa via, fatto delle cose altrettanti sistemi di relazioni, ed agguagliato, quindi, il reale al si-

stema delle idee, è costretto a realizzare la loro possibilità in Dio. Anch'egli, a rigore, dovrebbe dirsi che finisca nel panteismo. Ma nel suo lavoro su *La Filosofia dell'Inconscio di Ed. Hartmann esposta ed esaminata,* in un'appendice, « estratta da alcuni capitoli critici, che fanno seguito alla *sua* versione del Microcosmo di H. Lotze » (1): egli dichiarava la dottrina del Lotze circa l'unità della sostanza di tutte le cose non parergli conciliabile colla personalità divina da un lato e colla personalità individuale dei singoli spiriti finiti dall'altro: ed essere, a parer suo, in contraddizione con la coscienza; e quindi da rifiutarsi in quanto non strettamente necessaria a compiere e connettere razionalmente il tutt'insieme dell'esperienza. A spiegare, infatti, la validità delle leggi della natura e i rapporti, a cui quelle si riferiscono tra i singoli enti, il teismo, secondo lui, non giova meno del panteismo. È vero che la validità delle leggi importa la loro inerenza in un ente reale, diverso dai singoli individui a cui la legge è comune: ma questo ente può ben essere l'*unica mente e volontà d'un legislatore.* È vero poi, che queste leggi non possono operare e stabilire dei rapporti tra gl'individui, se questi sono originariamente e assolutamente indipendenti l'uno dall'altro, quasi tanti assoluti e tanti infiniti. Ma basta che tutti dipendano egualmente dall'unica mente e volere divino, che volle che fossero, e che fossero in quei reciproci legami di dipendenza, che l'esperienza ci mostra: onde lo stato di ciascuno venga ad essere la risultante della sua natura individuale e dello stato totale del mondo. Bisogna bene, oltre il concetto della molteplicità dei finiti, introdurre quello dell'*insieme,* come condizione del reciproco influsso: insieme, solidarietà, di cui « è vano sperare che ci possiamo far mai un'immagine intuitiva », e « il cui segreto all'ultimo si nasconde in quello dell'atto creativo e del volere supremo ».

Sicchè non unità di sostanza tra l'Infinito e i finiti, e quindi tra i singoli finiti; ma distinzione sostanziale. La legge dei finiti è tuttavia dell'Infinito; e tra gli stessi finiti corrono attinenze sostanziali derivanti dalla comune solidarietà. E chiaro che la vera differenza qui tra Lotze e Bonatelli è tutta nel rapporto tra la legge e

---

(1) Nella *Filos. di sc. ital.*, vol. XIV (1876), pp. 33-42. Sulla critica della stessa dottrina del Lotze il Bonatelli torna brevemente in una recensione de' *Grundzüge der Naturphilos.* del Lotze (Leipzig, 1882), nella *Cultura* del Bonghi, anno II, vol. IV, pp. 163-4.

gli enti finiti in cui la legge si attua. Perchè tanto per l'uno quanto per l'altro la legge è poi la legge stessa di Dio. Ma la differenza a cui il Bonatelli si afferra è tutt'altro che netta. Egli, per sfuggire al panteismo, dovrebbe far della legge stessa qualche cosa di trascendente rispetto alle attinenze dei finiti. Invece, egli è tratto, quasi senza volerlo, a dire che i singoli individui *la realizzano* (1). E infatti, pur postulato il *segreto* del volere che crea, il creato si concepisce dal Bonatelli come un insieme, i cui singoli enti non sono nient'affatto singoli enti, perchè sono solidali: ciascuno è sè ed è gli altri. E se Leibniz pretese che le monadi non avessero porte nè finestre, non sospettò che poi non è detto che queste monadi sieno chiuse in un guscio impermeabile. Dunque, in conclusione, niente distinzione sostanziale tra i finiti; e se la loro solidarietà è appunto la legge, se la legge è la determinazione del divino pensiero, a che si riduce il torto del Lotze? A che si riduce il torto di Hegel e secondo il Bonatelli, dello stesso Platone? Una delle due: o assoluto monadismo, e sfugge la monade delle monadi, con tutti i rapporti delle monadi e la loro intelligibilità, che ne richiede la unità. O si accetta l'unità delle monadi, e si deve rinunziare al mero monadismo, inteso come pluralità di sostanze. Lotze aveva perfettamente ragione. E lo stesso Bonatelli ha ragione qui, quando osserva il dissidio che corre tra il *Zusammen* di Herbart e la sua negazione della realtà delle attinenze spaziali.

Ma egli non vede quell'*aut-aut* della pluralità e dell'unità, e, contento al mezzo termine del *segreto* dell'atto creativo, conchiude questa sua critica al Lotze: « Dato pure che a spiegare il mutuo commercio dei finiti sieno ugualmente acconce due ipotesi, quella della medesimezza di sostanza fra quelli e l'infinito e quella d'una distinzione sostanziale, non escludendo però la dipendenza dall'infinito nè la mutua determinabilità, la prima sarà da rigettarsi a ogni modo per le conseguenze che involge, repugnanti al senso intimo, alle induzioni dell'esperienza e sopratutto alla coscienza morale ».

Realmente la *sua* coscienza morale era il suo unico argomento contro la dottrina del Lotze: voglio dire il suo concetto della coscienza morale: il quale è stato, in sostanza, sempre la misura fondamentale della fiacca filosofia bonatelliana. Ne trattò egli stesso di proposito nel 1882, traendo occasione dal libro dell'Ollé-Laprune

(1) *Op. cit.*, p. 37.

sulla *Certezza morale* in un articolo intitolato: *Intorno al valore teoretico dei principii pratici* (1), che mal a proposito lo stesso autore ha di recente ricordato come un'anticipazione delle odierne dottrine prammatistiche (2) e che pure i bibliografi di queste si compiacciono di registrare fra le molte bazzecole della letteratura prammatistica. Il principio della metafisica, diceva quivi il Bonatelli, ispirandosi per altro al suo Lotze, — non è: *ciò che è, è;* non è il fatto, che non potrà mai darci, come fatto, la propria ragione; ma: *ciò che deve essere, è:* ossia « ciò ch'è conveniente, ciò che sta bene, che ha un valore assoluto, un pregio intrinseco e un merito suo proprio, tale per cui non può non essere senza una mostruosa incongruenza, un'ingiustizia enorme, un'assurdità ». Insomma il vero principio è: *il Bene è.* Che era pure il principio del teleologismo lotziano.

Ora, se è così inscindibilmente legato il principio teoretico col principio pratico, come può accettarsi la dottrina kantiana del valore puramente pratico, e non teoretico, dei concetti di Dio, di libertà e dell'anima immortale, postulati dalla coscienza morale? — L'interpetrazione proposta dal Bonatelli della teoria kantiana dei postulati è affatto cervellotica: ma quel che qui giova notare è, che per lui le affermazioni fondamentali della metafisica si fondano sui principii morali. Dio è perchè dev'essere; perchè la sua esistenza è implicita nel concetto del dovere; perchè io non posso sottrarmi al dovere.

Più in là non arriva questo articolo del 1882. E la conchiusione, come ognun vede, è quella medesima di Kant, benchè non si riesca poi a cogliere il vero significato della distinzione kantiana tra verità pratica e verità teoretica (distinzione che è la negazione del nuovo prammatismo, che consiste appunto nell'immedesimarle): ciò che dev'essere, è — non già perchè la ragione teorica ne veda la necessità (tutt'altro!), ma perchè questa è la esigenza della ragion pratica. — Dunque, avrebbe soggiunto Kant, voi dimostrate solo per la ragion pratica, e la vostra è soltanto una metafisica dei costumi!

Perchè queste verità metafisiche scoperte dalla ragion pratica affermino la necessità d'un concetto della ragione superiore alla ra-

---

(1) Nella *Fil. d. sc. ital.*, XXV (1882), 251-268.

(2) V. l'art. *Il movimento prammatistico,* nella *Riv. filos.* del Cantoni, IV (1901), 145-151.

gione teoretica della prima *Critica* di Kant, il Bonatelli non lo intravede. Onde in sostanza, queste sue considerazioni sul valore teoretico dei principii pratici non hanno importanza nella storia della filosofia; e stanno solo a significare, come ho notato, il motivo *personale*, per cui il Bonatelli rimane legato alla sua forma irrazionale di teismo, e s'arresta e si adombra innanzi al panteismo del Lotze. Egli non sa concepire la volontà morale senza un Dio personale trascendente: e questa sua soggettiva incapacità diventa per la sua coscienza morale un oggettivo argomento della falsità di ogni metafisica che non ammetta la personalità trascendente di Dio.

Ma, finchè la *sua* coscienza morale non sia la stessa ragione, le sue negazioni e le sue affermazioni metafisiche evidentemente non potranno assumere mai veste veramente speculativa. Questa dottrina teleologica del reale fatto consistere in ciò che deve essere, negli *Studi d'Epistemologia* (1905), che contengono come il compendio di tutte le ricerche filosofiche dell'infaticabile scrittore, prende la forma classica del platonismo:

A questo punto ci apparisce la grandezza e la profondità del concetto platonico, pel quale il bene è nel regno delle idee quello ch'è il sole nel nostro mondo, ed è il fondamento ultimo da cui tutto dipende, la meta suprema a cui tutto è rivolto. Se nell'ambito de' valori e de' fini non si riconosca e s'accetti un valore e un fine che sieno tali assolutamente, se la scala de' pregi o valori, che sien tali solo in rispetto a qualch'altra cosa, e la scala de' fini, non mettono capo da ultimo a un valore e a un fine, che sia ultimo e supremo, il valore e il fine finiscono per annullarsi e niente v'ha più di veramente pregevole, niente che meriti d'esser fine.

E se non ci fosse poi nulla in realtà di veramente pregevole? Qui finisce Platone; e comincia il Bonatelli:

Ma contro questa conclusione scettica e, potremmo dire, disperata, si ribella l'ingenita tendenza della nostra natura razionale... Ogni attività veramente umana, che vuol dire razionale, è impossibile se l'uomo non aderisce, almeno implicitamente, a quelle verità supreme, su cui si fondamenta ogni giudizio apprezziativo. Quelle aspirazioni, quei presentimenti, quelle ripugnanze instintive, che, malgrado l'oscurità e l'indeterminatezza in cui sono avvolte, lo avvertono in qual direzione stia il meglio, in quale il peggio, benchè altre tendenze e altre forze tirino a voltarlo altrove, sono quasi le tracce e i germi della *melior natura* che costituisce il suo altissimo pregio e attesta la sua origine divina. E que-

sto, e questo solo, è ciò che v'ha di vero nel prammatismo, di cui ora tanto si parla (1).

Lasciamo stare il prammatismo; ma questa conclusione mistica differisce forse dalla conclusione scettica del Ferrari (*Critica*, I, 187-200)? Ambedue, con motivi personali tanto diversi, i due filosofi lombardi (2), finiscono col dichiarare impotente la ragione ed affidarsi all'istinto e al sentimento. Il Bonatelli, platonico per tendenza e per influsso soprattutto del Lotze, non riesce mai nel lungo corso delle sue laboriose meditazioni a superare veramente l'empirismo: e così nelle dottrine psicologiche, con l'opposizione del meccanismo alla coscienza; come nella gnoseologia, con l'opposizione del sentimento all'oggetto concepito come idea, e nella metafisica col dualismo irreconciliabile del finito e dell'infinito, egli, *temperando* la portata dell'idealismo, in realtà ne recide la forza speculativa e ne fa un'ipotesi arbitraria, che ha bisogno del sentimento per valere nel suo animo stesso. Ne fa, si potrebbe dire, una filosofia senza filosofia.

fine.

GIOVANNI GENTILE.

---

(1) *Atti* cit., t. LXIV, parte II (1895), p. 1296.
(2) Il Bonatelli nacque ad Iseo nel 1830.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

John G. Robertson. — *Schiller after a century*. — Edinburgh-London, Blackwood, 1905 (8.º, pp. 164).

Il pensiero fondamentale di questo volumetto — che è uno dei migliori frutti del primo centenario, testè celebrato, della morte di Federico Schiller, — è il seguente. Il giudizio intorno allo Schiller, — formatosi al tempo della giovine Germania, culminato nel 1859 quando si celebrò il centenario della nascita e diventato popolare nelle scuole, — ch'egli sia per eccellenza il poeta nazionale tedesco, è insostenibile. Non solo lo Schiller non fu, come si disse, il poeta della libertà e della patria nel senso in cui queste parole ebbero corso nel secolo XIX (nel senso quarantottesco): la sua libertà era affatto ideale ed interna; piuttosto che un patriòtta, deve considerarsi un idealista cosmopolita conforme allo spirito del sec. XVIII. Anche la sua filosofia, benchè risenta l'influenza di Kant, guarda indietro e si riattacca al razionalismo del secolo dei lumi. I suoi libri di storia (e il migliore è quello sulla rivoluzione olandese) seguono il vecchio indirizzo; e ricordano Plutarco, Montesquieu, Hume, Robertson, Voltaire, non già la nuova storiografia di Herder, Abbt, Möser. Ma, soprattutto, come poeta, lo Schiller è quasi estraneo allo spirito germanico, ed appartiene all'indirizzo latino: anzi, per questa ragione, egli fu più presto noto e compreso fuori della sua patria che non accada ai poeti veramente nazionali; ed ebbe grande influenza all'estero, tanto che il dramma romantico di Victor Hugo è un innesto della nuova pianta schilleriana sul vecchio tronco volteriano. Il giovanile dramma dei *Räuber*, malgrado le deficienze e le inesperienze, presentava un riattacco alla tradizione shakespeariana: e il *Fiesco* e *Kabale und Liebe*, che seguirono, facevano ancora sperare l'avvento di un poeta nazionale. Ma, col *Don Carlos*, lo Schiller si determina per sempre nell'indirizzo della poesia latina: durante l'elaborazione del *Don Carlos* fu poeta di corte a Mannheim, in un ambiente tutto francese; studiò la drammaturgia del Lessing (che, malgrado le polemiche contro i francesi, ha un sostanziale fondamento latino); più che a Shakespeare, guardò ai poeti tedeschi che si erano formati alla grande scuola della letteratura francese. Ne uscì una tragedia secondo il modello di Voltaire, in cui l'interesse drammatico è trasportato dalla personalità e dalla commozione alla situazione e al problema, e messo a servigio della filosofia e della moralità, della reli-

gione e della politica. I caratteri, l'intrigo (specialmente il conflitto tra padre e figlio, e la passione del figlio per la madrigna), le polemiche religiose e politiche, sono del tutto volteriane. L'eroe favorito, Don Carlos, che ebbe poi per fratelli gli eroi degli altri drammi, Max Piccolomini, Mortimer, Lionel, Arnold Melchtal, anzichè essere il tipo genuino del giovane tedesco, — il *deutscher Jüngling*, — mostra il contenuto dello *Sturm und Drang*, rielaborato nella forma del *jeune premier* del teatro francese del secolo XVIII: del nobile, appassionato, entusiastico giovane, quale appare nei caratteri di Titus, Nérestan, Zamore, Ramire, Séide, Arsace, che il Voltaire sostituì agli amorosi più calmi e più delicatamente forti del teatro del secolo precedente. Nel *Don Carlos*, oltre le tracce di tragedie del Racine, si nota l'influenza dell'*Andronic* del Campistron: il verso del *Don Carlos* deriva da quello della *Merope* del Gotter. In altri termini, può dirsi che lo Schiller compiesse, nel teatro tedesco, l'opera che, una generazione innanzi, aveva iniziata il Gottsched. Nei drammi seguenti, egli non riesce a liberarsi dalle conseguenze del grave passo fatto; e prova e riprova senza trovare la forma del dramma nazionale, che lo soddisfi. Così, per la trilogia di *Wallenstein*, si aggiunge in lui l'influsso della tragedia greca; ma la materia shakespeariana è costretta nello schema del dramma classico. Cerca di ravvicinarsi al dramma germanico nella *Jungfrau von Orleans* e nella *Braut von Messina*. Fa il suo meglio nel *Wilhelm Tell*, in cui si sente qualcosa di Goethe, ma sfortunatamente piuttosto del Goethe dell'*Hermann und Dorothee* che di quello del primo *Faust* e dell'*Egmont*. Questo carattere poco germanico del teatro dello Schiller fu sentito dall'Hebbel, da Otto Ludwig e da altri; la storia del dramma nell'Europa settentrionale, nel corso del secolo XIX, dal Kleist al Grillparzer, e dall'Hebbel e dal Ludwig fino all'Ibsen e all'Hauptmann, è stata un continuo sforzo per riasserire lo spirito germanico, e scacciar dal dramma la latinizzazione, inaugurata dal Gottsched e dal Lessing e perfezionata, con ben altro ingegno, dallo Schiller.

Io credo che, salvo le riserve su qualche particolare (1), si possa essere d'accordo nella caratteristica generale, che il Robertson dà dell'opera poetica dello Schiller. Che questi si colleghi piuttosto al tipo francese che a quello shakespeariano, notava già presso di noi il De Sanctis, in un suo

---

(1) Non mi pare, ad esempio, che possa considerarsi come un regresso il tentativo di conciliazione, che fa lo Schiller, tra la filosofia critica e il razionalismo che l'aveva preceduta (p. 95). Lo svolgimento della filosofia postkantiana è appunto il tentativo di conciliare le esigenze della filosofia prekantiana con quelle del kantismo, e di dare bensì una metafisica, come la chiedeva il secolo XVIII, ma nel modo che era solo possibile dopo la critica kantiana: quindi idealismo, metafisica della mente. Perciò lo Schiller fu in favore presso i filosofi idealisti. — Non avrei fatto questione di inesattezze storiche nei drammi dello Schiller (pp. 112, 114).

scritto giovanile, — anzi nel suo *primo* saggio critico, — composto circa sessant'anni fa. « Rispetto alla forma, — scriveva il De Sanctis, — parmi che Schiller *sia rimaso in parte ne' confini delle tragedie francesi....* Vi è una qualità dell'ingegno che tiene del divino, e ch'io chiamerei quasi l'immensità. Dante, Shakespeare, Ariosto, Goethe sono uomini onnipotenti che vivono colla fantasia in ispazio infinito, che noi spaura, e che essi comprendono con lo sguardo sicuro quasi ancora non pago, e desideroso di più largo orizzonte. *Federico Schiller non è di questa tempera.* Le situazioni de' suoi drammi sono della prima specie [della specie francese, in cui, più che un'azione di vita complessa e di grande sviluppo, si ha già una catastrofe], quantunque le proporzioni sieno più larghe di quelle in che è rinchiusa la tragedia francese. Ma che la durata del tempo sia di ventiquattr'ore o di più giorni; che il luogo dell'azione si muti di frequente rimanendo ristretto in uno spazio determinato; che l'azione sia larga di episodi senza scapito della sua unità; *non mi paiono questi mutamenti sostanziali:* è sempre quella forma e quella situazione: è la regola di Aristotile tolta dalle mani dei pedanti, e interpretata largamente e liberamente » (1). Ricordo questi giudizii perchè sono rimasti ignoti al Robertson, al quale sarebbero piaciuti.

Ma perchè mai il Robertson insiste tanto sul concetto del dramma nazionale tedesco e si attiene tanto fermamente alla distinzione dei due tipi poetici, il germanico e il latino? « L'arte germanica più alta — egli scrive, pp. 127-8, — o che si manifesti nella poesia di Wolfram von Eschenbach o di Goethe o di Shakespeare, o nella pittura di Dürer o di Böcklin, o nella musica di Beethoven e di Wagner, è sempre stata, nel miglior senso, naturalistica: ha mostrato, sì, una preferenza pei problemi psicologici e spirituali, ma ha costantemente trattato questi problemi con metodo induttivo. Lo spirito germanico è essenzialmente in armonia coi processi della natura: il suo modo di pensare corrisponde alle leggi naturali dell'esperienza. Opposto a questo è il tipo dello spirito latino o romanico, la cui costante tendenza è nel farsi superiore alla natura, nell'imporre al mondo dell'arte le leggi dell'alta ragione. Mentre l'artista

(1) Lo scritto del De Sanctis, — primo nella serie dei *Saggi critici,* — reca la data di *giugno 1850, dal carcere di Castello dell'Ovo.* Ma, se nel carcere fu forse riveduto, era stato scritto prima: infatti, nel giugno 1850 il De Sanctis non era stato ancora arrestato e si trovava in Calabria. Cfr. la mia bibliografia in De Sanctis, *Scritti varii,* II, 302. Quando pubblicavo quei volumi, non mi era stato ancora possibile di ritrovare l'edizione dello Schiller, a cui fu premesso come prefazione quello scritto. Ma l'ho trovata di poi, e posso ora indicarla. È quella delle *Opere drammatiche* di F. Schiller, recate in italiano dal cav. Andrea Maffei, Napoli, Fibreno, 1850, in tre voll. Nel primo (pp. III-XXIII) è: *Delle opere drammatiche di Federico Schiller, discorso di J. d. S.,* con in fine la data di *giugno 1850.*

germanico considera la natura come santa ed inviolabile e si assoggetta ai fatti dell'esperienza e della storia, il genio latino richiede nella sua opera un'unità più alta, un'armonia ed un equilibrio più bello, che la natura non dia. Tali, almeno, sono le conclusioni che si traggono dal paragonare il teatro di Corneille o di Lope de Vega con quello di Shakespeare, la lirica di Petrarca o di Victor Hugo con quella di Goethe, l'epica di Ariosto con quella di Milton o di Klopstock ».

Ora (mettendo da parte la fraseologia, conforme alle tradizioni empiristiche inglesi: *metodo induttivo*, *esperienza*, *leggi della natura*, ecc., che son cose le quali, propriamente, non han che fare con l'arte), il Robertson ha descritto, assai bene, in questi due tipi di spirito, non due tipi di nazioni, ma due tipi universali di arte. O meglio, giacchè l'arte è sempre una, ha descritto il tipo dell'arte genuina, e gli ha contrapposto quello dell'arte più o meno apocrifa, più o meno deficiente (La stessa opposizione il testè menzionato De Sanctis soleva esprimere coi termini di *poeta* ed *artista*).

I paesi latini come i germanici hanno avuto arte dell'uno e dell'altro tipo, perchè gli uni e gli altri hanno avuto artisti genuini e artisti deficienti, genii e talenti. Il Robertson oppone la lirica di Petrarca a quella di Goethe; ma, se invece avesse preso, dei latini, Foscolo o Leopardi, dove se ne sarebbe andata l'opposizione? Ed Ariosto — che nel cinquecento parve, ed era, un romantico — forma opposizione con un qualsiasi poeta germanico antirazionalistico? dove sono le intenzioni e le leggi di ragione nel cantore della pazzia di Orlando? E Dante, o Cervantes, o Rabelais, sono o no latini?

Se non sbaglio, c'è ancora nel libro del Robertson un'eco di quel pregiudizio della critica romantica, che altra volta analizzai in queste pagine (1), sul carattere retorico delle letterature latine: pregiudizio affatto naturale quando sorse, perchè era quello il tempo in cui si reagiva contro la letteratura francese neoclassica e contro la retorica della decadenza italiana. Il Robertson scrive: « Se noi dobbiamo ammettere — ed io credo che dobbiamo — che lo Schiller fallì nel suo scopo, ciò non fu per alcuna deficienza nelle sue doti di poeta, ma piuttosto a cagione che egli si accinse al suo cómpito col metodo latino » (p. 126). E a me sembra l'inverso: che cioè lo Schiller, appunto perchè non era un forte temperamento poetico, si appigliò al tipo, chiamiamolo pure latino, che era più comodo per un ingegno che si aiutava con la riflessione (come il Lessing con la critica).

Ciò che si può forse ammettere è che il *gusto* predominante latino e germanico si è mosso in alcune epoche secondo i due tipi descritti; e per questo rispetto le parole *latino* e *germanico* possono valere come

---

(1) *Di un giudizio romantico sulla letteratura classica italiana*, in *Critica*, III, 333-338.

simboli adatti. Ma il gusto corrente non è l'elemento essenziale della storia dell'arte. Quando, dal modo di sentire e giudicare dei più, si passa all'opera del genio poetico, non si trovano due metodi di arte, ma un solo: il *germanico!* E, nelle òpere deboli di un poeta di genio, riappare, accanto al germanico, il *latino!* Se la distinzione del Robertson avesse davvero il valore e l'applicazione che egli sembra darle, la conseguenza sarebbe che i popoli neolatini non hanno avuto vera poesia, vera pittura, vera scultura e vera musica. Il che è certamente contro il suo pensiero, come è contro la realtà.

Chiarito questo punto, non possiamo se non raccomandare ai nostri lettori il bel libro del Robertson, ottimo per lo studio dello Schiller anche perchè contiene copiose riferenze bibliografiche.

B. C.

GAETANO PREVIATI. — *La tecnica della pittura.* — Torino, Fratelli Bocca, 1905 (8.°, pp. 304).

« Credo che sappia » — scriveva Annibal Caro — « che cosa sia avere a fare con genti di disegno, che son capricciose e di lor capo ». Ma il pittore Previati, nello scrivere questo libro, non è stato punto *capriccioso*, e, messa da parte, come meglio gli è riuscito, la propria personalità di artista, si è attenuto con un certo rigore al suo cómpito, quello di fornire utili cognizioni ed ammaestramenti tecnici ai compagni d'arte. Per questo suo fine, che non ci riguarda, il libro, scritto con ordine e chiarezza, sarà, almeno per quanto possiamo giudicarne, di giovamento ai giovani pittori. — Quando un artista parla dell'arte, le inframmettenze della sua propria individualità artistica sono pressochè inevitabili: sono anche talvolta preziose, sia pure a solo titolo di confessioni. Ma noi siamo grati allo scrittore, in questo caso, di avercele risparmiate. Posto il suo tema, gli sarebbe stato agevole dar corso alle proprie simpatie, e mostrarci la sua predilezione per questo o quel procedimento tecnico, confortandola di ragioni estetiche, cioè intrinseche al valore delle opere ottenute coi procedimenti stessi: errore facilissimo. E di ciò va lodato, perchè tale prudenza deriva da una certa chiarezza di visione critica che, a tratti, il Previati mostra di possedere.

Non è, invece, un merito particolare del Previati, la riduzione della tecnica pittorica a poca cosa, vale a dire alle sole cognizioni sulla durabilità dei dipinti e l'idoneità delle sostanze coloranti. È un merito.... del tempo. Giacchè, difatti, se il confronto si fa risalire ai trattati di pittura del Cinquecento, nei quali si trovano capitoli dedicati all'*espressione dei sentimenti*, alla *disposizione delle figure*, alla *composizione* e simili, la differenza appare logicamente necessaria a chiunque. Oggi nessuno, pit-

tore o non pittore, pensa che la *composizione* sia una *parte* del lavoro d'arte che si possa insegnare. E ciò non desta meraviglia; mentre appare piuttosto strano (e non è, perchè nulla storicamente è strano) che una volta perfino la *composizione* sia stata ridotta ad argomento di scuola, e sia stata considerata con serietà una *tecnica della composizione*. — Tale riduzione spontanea del materiale tecnico della pittura — di un'arte ritenuta tecnica per eccellenza — è per sè stessa interessante e significativa; ma non meno interessante è vedere quali pretese abbia ancora questa tecnica stremata. Il libro del Previati è tipico sotto questo rispetto, perchè rispecchia le opinioni, o meglio, le confusioni comuni. E non sarà inutile spendere ancora qualche parola su tale questione, semplicissima, ma che è una di quelle che sembrano ancora avviluppate, mentre sono già risolute senza residuo.

Due, come ho detto, sono i punti presi in esame: « le tecniche della pittura abbracciano le pratiche necessarie per dare consistenza e durabilità ai dipinti, e quei principii direttivi, dietro i quali l'artista può trasformare le sostanze coloranti in elementi idonei alla imitazione delle luci e dei colori che rivestono le cose naturali ». Circa la consistenza e la durabilità il Previati sente e fa fortemente sentire l'obbligo morale del pittore a provvedervi, « come corrispettivo alla persistente fiducia pubblica che mai richiese dall'artista alcuna garanzia per le ingrate e dannose sorprese delle trascuranze tecniche ». Ed è giusto: dell'architetto, se rovina dopo poco tempo la sua opera, si occupa senz'altro il codice penale; perchè il pittore non dovrebbe sentirsi obbligato a rispondere alla fiducia di chi acquista la sua opera, sperando di conservarla integra non soltanto per un mese o un anno? Il prodotto artistico, in quanto è commerciabile, sottostà alle categorie economiche; in quanto stabilisce, per conseguenza, un rapporto pratico tra uomini, non sfugge alle categorie morali. Un quadro non si venderà, come un orologio, con tanti anni di garenzia; ma il pittore, anche a prescindere dall'interesse diretto circa la sorte del suo lavoro, provvederà con tutti i mezzi possibili alla conservazione del suo valore integrale, — *valore*, di cui il *prezzo* è una semplice traduzione. — Queste considerazioni sulla durabilità non hanno, come si vede, nessun rapporto col punto di vista puramente estetico. Ma bisogna pensare che il pittore ne sente il peso in modo particolare, se non sotto forma di dovere verso gli altri, come dovere verso sè stesso per la conservazione del proprio prodotto creativo. Più sentita è, certamente, nei pittori l'ammirazione, che sempre destano gli antichi dipinti perfettamente conservati; più acuto è il fastidio suscitato dai guasti del tempo. E quindi non è difficile che in essi s'insinui, almeno in maniera vaga, la convinzione che la durabilità del dipinto sia un fattore intimo del valore artistico. Il pittore sa per esperienza come i colori, quasi da un momento all'altro, si alterino, e quanto certe sfumature di toni o di rapporti siano soggette, sotto il pennello stesso, all'azione simultanea del tempo. La mutabilità del mezzo materiale, che adopera la pittura, è gran-

dissima; e oltremodo facile è il passaggio all'errore che, per tale mutabilità appunto, essa abbia un posto speciale e ben distinto tra le altre arti. La difficoltà stessa di fissare per lungo tempo l'immagine, mediante la resistenza del materiale, — difficoltà ritenuta singolare, mentre in realtà il materiale di tutte le arti è mutevole — costituirebbe quindi un pregio intrinseco del lavoro d'arte. — Il Previati esprime così il suo dubbio pensiero: la resistenza e l'idoneità sono « legate in modo tanto indissolubile da non potersi dividere senza che scompaia l'arte stessa ». Tolta l'idoneità dei colori ad esprimere ciò che devono esprimere, scompare — è evidente — l'opera d'arte, che, anzi, non è mai comparsa; ma non s'intende perchè debba scomparire quando la durata dell'idoneità è breve o brevissima. Scompare l'opera, appena è tolta l'idoneità; ma prima l'opera esisteva. La durata lunga dipende dall'attitudine che ha il materiale a ripresentare per molto tempo l'immagine. Ciò che ha valore è però quello che la resistenza del materiale ci presenta; l'immagine stessa. Altrimenti, conservando cinque lire in tasca, potrei credere, passato un mese, di averne dieci, sol perchè le ritrovo intatte. E il Previati, sempre nella sua incertezza, arriva presso a poco a questa conclusione, quando dice che, risoluto il problema della conservazione, se ne presenta un altro non meno grave per l'artista, quello dell'*idoneità*, che riguarda il *fine principale dell'arte*, « *non valendo la pena di conservare ciò che è indifferente sia distrutto* ». Veramente il problema più grave, anzi l'unico, non è quello dell'*idoneità;* ma è pure qualcosa vedere così ridotto a nulla l'altro problema, quello della resistenza e della durabilità.

Questa parte almeno della tecnica pittorica si chiarisce dunque come tecnica *tout court*, e non può conservare alcuna pretesa ad essere una tecnica *estetica* (se è lecita questa espressione), vale a dire una tecnica che è coefficiente del valore dell'opera d'arte. La cosa è tanto ovvia, che pare superfluo insistervi. Il pittore coscienzioso, che si preoccupa della durata del suo lavoro, penserà a provvedersi di tutto il màteriale che gli offra la massima garenzia di resistenza, farà tesoro dell'esperienza dei predecessori, si metterà al corrente delle migliori innovazioni, e, se occorre, sperimenterà anche da sè. Ciò facendo, non farà ancora.... un'opera d'arte; anzi potrà fare tutte queste belle cose senza essere un artista. — Ma, badiamo, queste cognizioni tecniche sulla durabilità l'artista non deve solo applicarle prima di mettersi all'opera: talvolta deve applicarle mentre crea, sicchè tecnica e creazione fanno una cosa sola! Dice il Previati: « quantunque i processi della pittura siano tutti organizzati in modo che le garanzie necessarie per la durabilità del dipinto risiedano principalmente nella preventiva preparazione sia dei colori che dei solventi, come delle superficie da dipingersi per ogni singolo processo, occorrono tuttavia delle regole perchè le qualità conferite al materiale non vengano menomate ed anche disperse dalla maniera di applicarle nell'atto del dipengere ». Così, nella pittura ad olio, le grossezze di colori risultanti dalla sovrapposizione di varii strati, conseguenza di ritocchi e correzioni, com-

promettono per l'avvenire la coesione nella compagine del colore e la salda aderenza al fondo su cui è disteso. Occorre quindi « tanto nella scelta di qualsiasi colore dalla tavolozza per combinare una tinta, quanto per disporla sul quadro, che l'atto sia preceduto da una somma di riflessioni che inchiudono la cognizione anticipata dell'effetto che sarà per scaturire e dal miscuglio operato avanti di toccare col pennello il quadro e dal tocco che il pennello intriso di colore lascerà dietro di sè ». In altri termini, si richiede che il pittore abbia l'occhio prontissimo a scernere la tinta che gli occorre, in quel dato punto, e l'effetto che essa deve avere sul fondo. Ciò sempre nel caso che voglia pensare alla durata: se non vuol preoccuparsene, potrà far sempre un capolavoro, malgrado tutte le pericolose grossezze. La responsabilità della durata farà sì che egli da una parte tenderà ad intensificare sempre più il suo lavoro interno, e dall'altra a provvedere alla rapidità della visione complessiva mediante molti schizzi, studii ed abbozzi. — Non v'è alcuna differenza tra le cognizioni sulla resistenza dei colori e delle vernici, e le norme che sono suggerite al pittore, perchè si metta all'ultimo lavoro con la massima chiarezza. Le une e le altre partecipano alla creazione come vi partecipano.... i colori e le vernici; l'attività creatrice le investe e le riduce al suo fine, se ne serve come di un altro *dato* qualunquè su cui essa debba operare, le riduce a *materia* propria. E la materia non ha mai operato o collaborato.

La seconda parte della tecnica pittorica è costituita pel Previati da « quei principii direttivi dietro i quali l'artista può trasformare le sostanze coloranti in elementi idonei alla imitazione delle luci e dei colori che rivestono le cose naturali ». Tali principii direttivi sono forniti dall'esperienza comune. Le materie coloranti per essere utilizzabili dalla pittura debbono poter essere ridotte in uno stato molecolare omogeneo; debbono presentare un'intensità massima verso i colori costituenti la luce, cioè il rosso, l'aranciato, il giallo ecc.; debbono essere inerti di fronte ai solventi. Il numero delle sostanze naturali idonee all'uso pittorico è delimitato subito da tutte queste condizioni; « e dipende dalla difficoltà di trovare riuniti tali requisiti nei colori già in uso nella pittura l'insistente ricerca di perfezionarli ». Le condizioni che si richiedono per le sostanze coloranti adoperate nelle industrie potranno essere diverse da queste, ma sono stabilite precisamente allo stesso modo. L'unica differenza è questa, che le condizioni cui debbono soddisfare i colori delle industrie derivano dalle proprietà necessarie nei singoli prodotti, e le condizioni richieste pei colori della pittura dipendono dalle immagini dei pittori (non, come impropriamente dice il Previati, dai corpi naturali da imitare). Così, per ipotesi, se, d'un tratto, oggi un pittore fosse messo nella necessità di dipingere coi soli tre cosiddetti colori fondamentali, egli ripiglierebbe da capo la ricerca di altri colori. — Ecco dunque quella parte della tecnica pittorica, che è più intrinseca all'arte come arte. Se il pittore non conoscesse il miscuglio dei colori, se non avesse pratica delle tinte e dei toni che si ot-

tengono mescolando i colori di cui dispone, non soltanto non saprebbe come ottenere sulla tavolozza la tinta che gli serve, ma ancor meno potrebbe sentire la necessità di nuovi preparati idonei ad ottenere gli effetti, che non possono fornire i colori già esistenti. Dice il Previati: « Per quanto l'apprezzamento della pittura si voglia ritenere indipendente dalla cognizione tecnica relativa, non rimane meno una condizione particolare dell'arte del dipingere distinguersi dalle arti sorelle per un più intrinseco legame fra il materiale da cui prende esistenza e la sua espressione finale ». Un più intrinseco legame di quello che è tra i suoni ed un'opera musicale, o tra il marmo e una statua? Il pittore deve, certo, conoscere il miscuglio dei colori: per via di prove e di esperienze egli arriva a prevedere le tinte che risultano dalle mescolanze, a *sentirle*, sicchè la punta del pennello corre in un attimo sulla tavolozza, toccando d'ogni colore quanto è sufficiente. Ma anche l'operaio pittore conosce le sue sostanze coloranti, e sa come mescolarle. L'artista, in quanto ha bisogno di molte sfumature, non ha su lui altro vantaggio che quello di saper mescolare di più. Ciò che non s'intende è come un pittore troverebbe una tinta, se non sapesse prima quale tinta deve trovare. E la visione di ciò che è da trovare, non è tecnica. Il pittore conosce i colori come il poeta conosce le parole della lingua in cui scrive, e nessun poeta ha mai cantato in una lingua a lui sconosciuta.

La tecnica della pittura appare più che nelle altre arti intrinseca al lavoro creativo pel fatto che il pittore ha trovato via via il suo materiale e talvolta sente ancora il bisogno di rinnovarlo. I divisionisti hanno creato effetti luminosi pei quali sono stati necessarii nuovi mezzi. Quando fu scoperto l'oltremare, il relatore alla Società d'incoraggiamento per l'industria francese affermava del panneggiamento d'una figura dipinta dallo Ingres su di un soffitto del Louvre che in nessun quadro si vede un azzurro più smagliante. Come avrebbe fatto il pittore, senza l'oltremare, se nella sua fantasia avesse avuto quell'azzurro? Lo avrebbe ricercato prima sulla sua tavolozza, e poi.... al di là della tavolozza. La ricerca non cambia di natura perchè si estende al di là della tavolozza. È sempre la stessa, per quanto sia più lunga, più difficile e più dipendente dal caso. E gli altri artisti non cercano meno il proprio materiale: anche lo scultore cerca il suo marmo, e non lo cerca e lo trova in modo diverso da quel che faccia il pittore per i colori, quand'anche lo trovi bell'e pronto presso colui che glielo vende. Il poeta trova così le sue parole nel grande laboratorio della lingua comune. — Resta soltanto il dubbio che il pittore non trovi il colore desiderato, per quanto cerchi tra le sostanze naturali sperimentabili; giacchè allora sarebbe giustificato il suo lamento di aver pronta l'immagine e non poterla esprimere per mancanza del mezzo. Ma, in primo luogo — e i pittori lo sanno — l'immagine pittorica, come ogni immagine artistica, non è un insieme, una giustaposizione, uno stare accanto l'uno all'altro, di elementi materiali di valore definito e assoluto, bensì un sistema di relazioni, tale che ogni elemento riceve il suo

valore solo dal rapporto con gli altri: *intonando*, come comunemente si dice, il suo dipinto in modo diverso, l'Ingres avrebbe potuto ottenere il suo splendido azzurro anche senza l'oltremare. E poi — ed è questa la considerazione più grave e che assorbe la precedente — l'artista concepisce sempre la sua immagine nei mezzi e attraverso i mezzi che si adoperano intorno a lui e che egli stesso adopera. Non si nega che i mezzi si trasformino per effetto di esigenze nuove; ma le trasformazioni sono lente, continue e tali da non destare nessuna apprensione per la sorte di quei poveri artisti (poveri davvero!), che potrebbero trovarsi nella condizione di aver le immagini e non i mezzi per comunicarle. Non altrimenti accade nello sviluppo delle lingue; e se i grandi salti fossero possibili, noi potremmo anche immaginare che gli antichi pittori monocromatici abbiano sentito il bisogno, insoddisfatto, della tavolozza di un pittore nostro contemporaneo. Si sa quanto valgano i poeti che hanno sentimenti così profondi da non poterli esprimere nella loro lingua: altrettanto valgono i pittori cui non bastano cento tubi di colore, e dovrebbero convertirsi in chimici sperimentatori di sostanze coloranti. La creazione attraverso mezzi di là da venire non si riesce davvero a concepire; e nell'arte, come nella vita pratica, l'azione coi mezzi di là da venire è propria degli impotenti.

Quella medesimezza di tecnica ed espressione, ovvero quella *tecnica estetica*, che nella pittura pare grandissima, è insussistente, non meno immaginaria di quanto sia nelle altre arti. E gli artisti, che più di tutti dovrebbero sapere che l'opera loro non consiste nella tecnica, più di tutti sembrano ignorarlo; ma essi hanno cara la propria tecnica e, in generale, non sanno bene quello che fanno (1). Il Previati, che dà tante prove di buon senso, e in varii punti mostra quasi di veder chiara la distinzione, esce poi in queste parole: « le tecniche della pittura quindi prendono posto fra le cognizioni positive dell'arte e ne costituiscono il principale fondamento, non potendosi dire che l'arte esista finchè l'immagine concepita dall'artista non prende forma sostanziale per mezzi tecnici adatti, altrimenti, *alla stregua della sola capacità d'immaginare*, *tutti potrebbero dirsi pittori e allo stesso prezzo dichiararsi anche più grandi dei maggiori che furono* »! — Tanto facilmente si ricade nella confusione! Sicchè il Previati stesso, per esempio, leggendo queste nostre osservazioni potrebbe trovarle giuste, restando di parere contrario!

La tecnica ha varii gradi di importanza estetica nell'opinione degli uomini. Il volgo crede che vi siano delle regole per *scrivere*, e le donnicciuole son convinte che lo scrivano pubblico, avendo *studiato*, possa scrivere una *bella* lettera all'innamorato o al figlio soldato. Le persone che sanno *scrivere*, non escluse anche persone per altri rispetti coltissime, ma che non conoscono come si contano le sillabe o dove cadono

(1) Cfr. sul *Padroneggiamento della tecnica*, la *Critica*, III, 160-165.

gli accenti, ammettono una *tecnica estetica* della poesia. La *tecnica estetica* delle arti figurative e della musica si ammette più o meno da tutti, giacchè — è chiaro — senza saper scolpire e dipingere, senza saper le regole della musica, non si possono fare statue, quadri e pezzi di musica. Tutti parlano, se non tutti scrivono; ma non tutti dipingono o scolpiscono. E così il valore estetico che si dà alla tecnica è in ragione diretta delle conoscenze che non si posseggono. — Il che poi nemmeno è vero, perchè gli artisti sono gli *estetici* più convinti e minuziosi della tecnica propria!

ALFREDO GARGIULO.

Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer herausgegeben von W. WINDELBAND. — Heidelberg, Winter, 1904-5 (2 voll., pp. VIII-186 e 200 in-8.°).

Compiendo K. Fischer il suo ottantesimo anno il 23 luglio 1904, il suo successore nella cattedra di Heidelberg, il Windelband, curò in suo onore questa raccolta di studii; nella quale al glorioso veterano, che si ritirava dall'insegnamento, fosse presentata un'immagine degli avviamenti degli studii filosofici al principio del nuovo secolo sullo sfondo d'un riepilogo retrospettivo dei progressi compiuti dalle singole discipline speculative nel corso del secolo XIX. E alla raccolta collaborarono, oltre Otto Liebmann con una bella poesia filosofica al Fischer, il Wundt per la Psicologia; Bruno Bauch per l'Etica; Ernesto Tröltsch per la Filosofia della religione; Emilio Lask per quella del diritto; Enrico Rickert per la Filosofia della storia; Carlo Groos per l'Estetica e lo stesso Windelband per la Logica e la Storia della filosofia. Non tutti questi articoli, com'è naturale, stanno bene insieme d'accordo; ma una certa comunanza generale di tendenze non può dirsi neppure che vi manchi: tutti cotesti scrittori convenendo almeno nell'affermare l'autonomia dello spirito e l'irriducibilità de' suoi valori. Ma ciò che costituisce un vero difetto di questa raccolta, dato il suo titolo e il suo intento, è la mancanza di articoli speciali sulla Metafisica e sulla Gnoseologia, benchè di questa si occupi per indiretto il Windelband nello scritto sulla Logica; e inoltre la scarsissima informazione che tutti questi scrittori, dal Wundt al Windelband, mostrano di possedere di quello che nel sec. XIX si è fatto in filosofia fuori della Germania. Onde al contenuto di questi volumi sarebbe stato più adatto il titolo: *Die deutsche Philosophie im Beginn* etc. L'Italia, non occorre dirlo, per gli estensori di questo secolare bilancio consuntivo e preventivo, non ha fatto niente in filosofia. Solo il Wundt nella *letteratura* del suo articolo ricorda tra le *geschichtliche Darstellungen* la *Psicologia contemporanea* del Villa, ma forse giusto perchè in questo libro

non si parla di psicologi italiani, come non ce ne fossero stati; e certo non ce ne sono stati dell'indirizzo del Wundt, ad eccezione di alcuni pochi lavori trascurabili nella storia generale. L'Italia non avrebbe prodotto altro che l'*Uomo di genio* del Lombroso, citato dal Groos! Ma la Francia e i paesi di lingua inglese, salvo che per gli studi di Logica, non mi sembrano trattati meglio dell'Italia.

Del resto, poco male se non si pretendesse alla compiutezza; o se la Germania avesse conservato fino a questi ultimi decennii il primato filosofico che ebbe tra tutte le nazioni dal cadere del sec. XVIII alla prima metà del XIX. Se non che questo primato da un pezzo è gravemente compromesso; e in Inghilterra, in Francia, in Italia ci sono stati pensatori da reggere senza svantaggio al confronto dei germanici per solidità di pensiero.

Comunque sia, poichè la Germania è rimasta pur sempre la fucina più laboriosa anche di studi filosofici, riesce molto interessante e proficua questa serie di monografie, le quali con molta chiarezza riassumono i più notevoli tentativi e i progressi più importanti che han fatto colà nell'ultimo secolo le varie discipline filosofiche.

Eccellenti per questo verso le due del Windelband, che non si prestano a esser riassunte, perchè sono esse stesse un riassunto; ma meritano d'essere largamente conosciute. Quella sulla Logica espone in breve con grande precisione e chiarezza e con acute osservazioni critiche tutto il lavorio delle recenti teorie logiche e gli scarsi frutti che ne son derivati. Giustissimo il giudizio circa il valore della logica matematica, che il W. chiama logica del tappeto verde (*eine Logik des grünen Tisches*) e un *logische Sport*, « al quale per altro non deve negarsi il merito di un esercizio di acutezza formale » (I, 167).

Lo scritto sulla storia della filosofia è importante per ciò che giustamente vi è detto delle origini scientifiche di questa disciplina, strettamente connesse col movimento romantico e idealistico della Germania al principio del sec. XIX; e in generale per la tesi, che vi è difesa, del carattere filosofico della stessa storia della filosofia. Le sue conclusioni intorno al metodo più razionale della storiografia filosofica si possono facilmente argomentare da chi conosca i lavori storici del W. Ma, non potendo ora entrare in particolari, diremo soltanto che non ci pare accettabile senza riserve quello che il W. dice (II, 191-2) intorno alla via di uscita dal famoso circolo, in cui tanti sono rimasti impigliati, della filosofia, che presuppone la conoscenza della storia della filosofia, e intanto deve alla sua volta presupporsi in chi si accinga allo studio della storia della filosofia (1). La soluzione proposta dal W. è troppo empirica, e non risolve davvero le difficoltà.

---

(1) Cfr. la *Critica*, I, 71.

Nessuna delle monografie di questi due volumi dimostra meglio il punto di vista generale in cui convengono i varii autori, di quella sull'*Etica* del Bauch, seguace del Windelband. Il Bauch distingue tre indirizzi prevalenti nel sec. XIX: il *dommatismo etico* dei naturalisti; l'*individualismo « immoralistico »*; e il *criticismo*. Espone, per i caratteri più generali, il primo e il secondo, mostrandone l'insufficienza: infine chiarisce e difende il principio dell'*etica critica*. Contro il dommatismo naturalistico, che vuole cavare dal fatto la norma etica, egli riassume la sua critica in questi termini: « Se qualche cosa ha valore solo in quanto è naturalmente necessario, allora ogni reale è egualmente fornito di valore; e se egualmente tutti gli opposti principii (*Gegensätze*) in quanto reali hanno valore, nessuno di essi ha diritto di essere da più e da meglio degli altri, e di volerli superare e sopraffare; e intanto tutti hanno questo diritto, appunto perchè sono natura e quindi forniti di valore, e perchè sopra di essi non c'è una norma, che tolga loro tale diritto. Sicchè ogni valutazione naturalistica distrugge se medesima in una contraddizione necessaria e insolubile » (I, 51).

La stessa obbiezione fondamentale il B. rivolge contro l'individualismo; il quale, riconoscendo solo in ciò che è naturalmente necessario il principio determinante del valore, non ha nè anch'esso un criterio di valore, che lo ponga al di sopra dell'originario dommatismo pur da esso già felicemente superato. « Considerati come fatti naturali entrambe le intuizioni [l'individualistica e la sua opposta] sono del pari naturalmente necessarie e però indifferenti *sub specie naturae* ». L'individualismo rifiuta la conseguenza del dommatismo, ma non il principio; e porta quindi in se stesso il germe della propria dissoluzione. Di esso il B. dice hegelianamente: *er muss sich selbst aufheben!*

E a proposito di questa contraddizione intrinseca in cui il dommatismo e l'individualismo s'avvolgono, volendo ricavare dalla natura il principio del valore, il B. fa quest'osservazione, che basta da sola ad attestare il pregio e il difetto dell'indirizzo critico di questi filosofi.

Del resto, egli dice, questa contraddizione nella filosofia pratica è un adeguato analogo di quella che commettono certi indirizzi teoretici, quando cercano di fondare nel fatto empirico-naturale ciò che è già condizione trascendentale di esso, e in esso appunto efficace. Facilmente può sembrare che anche la norma stessa debba essere considerata come un fatto. E così si parla della realtà di fatto (*Tatsächlichkeit*) del principio logico, p. e. della realtà di fatto del principio di ragione, di contraddizione ecc. E così anche noi spesso abbiamo detto che per assoluta necessità logica deve « esserci » la norma in generale: onde parrebbe che anche da noi si sia applicato il principio di esistenza alla norma, e che si possa quindi parlare di una realtà di fatto della norma, quasi di un essere del dovere essere (*Sollen*).

Ma il concetto del fatto in una tale applicazione prende un senso più indeterminato. Un fatto, un reale empirico non è affatto la norma, proprio come l'essere del dover essere non ha che vedere con l'esistenza di ciò che dev'essere. La

realtà di fatto della norma non consiste nella sua esistenza reale, nella sua reale effettività, sibbene nella sua validità ed efficacia ideale. Onde sarebbe giusto in generale proporre, che non si estendesse il concetto del fatto oltre l'ambito dell'esistenza reale e non si riferisse alla validità ideale, per non rendere troppo indeterminato il contenuto di cotesto concetto, essendo affatto indifferente che la norma pervenga alla realtà nei fatti psicologici e che l'essere del dover essere passi all'esistenza in quanto ciò che doveva essere *(als Gesolltes)*. Giacchè questa estensione del concetto conduce necessariamente al malinteso, come se il concetto di fatto fosse applicato nello stesso senso, in cui presso a poco lo usa il dommatismo. Il quale, quanto alla terminologia, adopera rettamente il concetto, ma edifica dommaticamente sopra vedute logicamente false. Qui invece si tratta, per l'applicazione di quel concetto, falsa anzitutto terminologicamente, di assumere lo stesso normativo come fatto: applicazione che nel pensiero è subito tacitamente corretta, e come fatto razionale preso, del tutto a ragione, come base di vedute critiche. Ma questo stravolgimento *(Umbiegung)* del concetto, che riporta il fatto razionale al fatto, d'altra parte, è in certo modo funesto — meno senza dubbio nel rispetto etico, dove simili tentativi non han bisogno di distruggere la base critica, in quanto essi appunto, da una parte, non fanno del puro fatto nel senso del fatto naturale, il fondamento della valutazione, e, dall'altra, il fatto stesso, per l'Etica, deve valere come qualcosa di già dato; — ma piuttosto nel rispetto logico-gnoseologico, dove il fatto non deve essere considerato come un dato, bensì come un trascendentalmente condizionato, e dove per conseguenza con la estensione del concetto di fatto s'incorre facilmente nella confusione del punto di vista trascendentale con l'empirico-genetico (I, 91-2).

In questa difesa del punto di vista trascendentale, che è il vero punto di vista kantiano, contro il naturalismo, è il merito non piccolo del Windelband e de' suoi seguaci; e per i kantiani d'Italia non può essere stato inutile il brano che ho voluto riferire dello scritto del Bauch. Bisogna persuadersi che trascendentalismo (o criticismo) ed empirismo sono termini antitetici e contraddittorii, tra i quali bisogna risolversi. E Kant certo ha dimostrato per quale dei due termini bisogna risolversi. Ma è anche innegabile che il trascendentalismo puro e semplice, dopo più di un secolo dalla *Critica della ragion pura* e dalla *Critica della ragion pratica*, è troppo poca cosa; e si potrebbe dire che questa *Festschrift*, di cui nello scritto del Bauch ho voluto additare il comune principio speculativo, sarebbe stata più adatta a rappresentare lo stato della filosofia al principio del XIX, anzi che del XX secolo. Quando il Bauch bada bene a distinguere il fatto razionale (*Vernunfttatsache*) dal fatto naturale (*Naturtatsache*), la norma dal fatto, il dato dalla sua condizione, afferma il problema della moderna filosofia, come scienza dello spirito; ma non lo risolve, e non sente neppure il bisogno di una soluzione. Onde io direi che resta indietro allo stesso Kant: il quale, se costruisce la prima *Critica* sul concetto della *Naturtatsache*, e poi la seconda *Critica* su quello della *Vernunfttatsache*, sente tuttavia il bisogno di una unificazione purchessia della duplice realtà della natura e dello spirito, e costruisce la terza *Critica*, che scopre una *Naturtatsache* che è anche o dev'essere

anche *Vernunfttatsache!* — Il Bauch nota che *la prima occasione, ma puramente terminologica*, alla deplorata *confusione* del punto di vista trascendentale con l'empirico-genetico, *la diede nientemeno che il creatore dello stesso criticismo nel suo concetto del « Fatto della ragion pura »*. Ma si dimentica di avvertire che oltre a siffatta confusione, di cui Kant non è certo a incolparsi, da Kant trae origine anche l'unificazione, che è suo merito incontestabile, che una filosofia più profonda deve fare del fatto naturale e dello spirituale; e cioè il superamento e la negazione assoluta del punto di vista naturalistico, da cui muove la *Critica della ragion pura*. L'affermazione del *Sollen* contro al *Sein* non basta: un puro *Sollen*, che non è anche *Sein*, non vale di più, anzi vale di meno del puro *Sein*; perchè è meno reale, in quanto non lo comprende dentro di sè. È verissimo che nell'essere in quanto è, non troveremo mai l'essere che dev'essere; ma è anche vero che il dover essere, in quanto dev'essere e non è, non potrà darci mai la realtà morale e spirituale, in generale. L'osservazione ormai è vecchia. Quando il Bauch parla di un *Sein des Sollens*, intende che sia ben distinto dalla esistenza empirica del contenuto del *Sollen* (*Dasein des Gesolltes*), e dal fatto psicologico della norma: e sta bene. Ma questo essere che non è semplice fatto, ma valore, cioè spirito, dopo che si è distinto dall'essere naturale, deve pur fare i conti con questo. La questione è: dato il *Sollen*, che è tutt'altra cosa dal fatto del dommatismo e dell'individualismo, questo *Sollen* ha fuori di sè, e di contro a sè il fatto? Così parrebbe, a sentire il Bauch, che si limita a ripetere Kant puramente e semplicemente; e dopo avere sostenuta l'indeducibilità e assolutezza del valore, che è la forma e la norma dell'operare, continua: « Il contenuto dell'azione è affatto indifferente verso il suo valore, assolutamente privo di valore; il volere, soltanto la volontà, la pura forma del volere che si determina per il dovere è ciò che decide del valore. Questo è il significato dell'autonomia del volere: che esso si determina esclusivamente per il dovere. E l'autonomia è insieme il supremo principio della morale..... E questo principio come il più universale, perchè assoluto e universalmente valido, è anche il più individuale appunto perchè il contenuto dell'operare non possiede in sè nessun determinato valore etico, ma ogni azione nella sua forma deve uniformarsi al principio universalmente valido. Esso, perchè universalmente valido, in quanto principio, in quanto pura forma, è assolutamente super-individuale; ma, perchè è applicabile a tutto il contenuto della vita reale, a ogni caso concreto, è insieme assolutamente individuale » (I, 96-7). — Ecco il formalismo kantiano crudo crudo. È verissimo che il valore morale non può essere che nella forma; ma che cosa è questo *contenuto dell'operare*, *della vita reale* ecc., che si contrappone alla forma? Se la forma è il volere, in quanto autonomo, il contenuto dovrà essere qualche cosa fuori del volere, un volibile; ma il volibile in tanto è volibile, in quanto è voluto, in quanto è creato cioè dal volere: è il volere in atto. Il contenuto è contenuto in quanto è — forma! —

Finchè il kantismo non s'intenda appunto come la smaterializzazione assoluta della materia (in tutti i sensi storici di questo termine), finchè il formalismo kantiano non si concepisca rigorosamente come formalismo assoluto, la riforma kantiana della filosofia non può apparire in tutta la sua importanza (1). L'apriori trascendentale di Kant inizia (o meglio, compie) questa rivoluzione nella filosofia: che inghiotte, per dir così, per la sua stessa trascendentalità tutto l'aposteriori, il dato, il fatto in quanto fatto, il naturale, e così via. Kant non se ne accorse; e i neo-kantiani, come il Windelband e come il Bauch, con la loro opposizione di *Sollen* e di *Sein*, di forma e di contenuto, in generale, ripetono ancora Kant, dopo che è stato manifestissimamente dimostrato che il formalismo vero è assoluto formalismo, che il vero *Sollen* è il vero *Sein*, e viceversa; ossia che la verità loro è nella loro unità.

Che ne avrà detto Kuno Fischer?

G. G.

GIOVANNI CALÒ. — *Il problema della libertà nel pensiero contemporaneo.* — Palermo, Sandron, 1906 (8.°, di pp. XI-228).

Il Calò lavora da un paio d'anni alla costruzione di un'etica che si contrapponga al prammatismo e al determinismo, e corra al riparo dove queste due dottrine mostrano la loro manchevolezza. In un paio d'anni i suoi tentativi sono stati parecchi, succedutisi a breve distanza l'uno dall'altro, come ad esprimere la sollecitudine ansiosa del suo spirito.

Vi sono spiriti raccolti, meditativi, forse timidi, che maturano interiormente e lungamente il loro pensiero, incapaci di cimentarlo senza prima averlo veramente sentito come chiaro e acquisito; altri che vanno pensando e arditamente cimentando quel che pensano via via che lo pensano, anche in una forma incompiuta e frammentaria. I primi sentono dinanzi ai problemi universali, che hanno affaticato per secoli gli spiriti più grandi, una profonda riverenza, che li fa cauti ed arditi insieme: è l'ardimento della pazienza, dell'operosità lenta, non appariscente, che non si arresta e vince gli scoraggiamenti e i tormenti del dubbio. Costoro *assediano* le difficoltà, cercano di spogliarsi d'ogni debolezza prima di avventurarsi. I secondi, appena aperto il libro della scienza e della sua storia, credono di possederlo. Il *così mi pare* non c'è che un istante nel loro spirito, perchè diventa subito *così è*. E non per disonestà, ma per impulsività. Appena intravedono qualche cosa, il loro spirito si scalda e si illumina e si illude d'aver tutto visto e valutato: non hanno il senti-

(1) Cfr. quello che se n'è detto già nella *Critica*, III, 411-2 e IV, 62-3.

mento vivo dei punti oscuri, anzi li dimenticano, non li vedono più, se per poco li han visto, ed escono subito fuori con la teoria loro, esposta con facile parola e con accento di gran sicurezza. Costoro assaltano le difficoltà, senza prima misurarle e misurarsi. Parlano dei grandi pensatori come di persone di vecchia conoscenza, di cui già conoscono tutte le debolezze; ma in realtà li conoscono alla lontana, e integrano colla facile e brillante fantasia quel poco che ne conoscono in un quadro di ingannevole chiarezza. Ma questi, diciamo, *impulsivi*, sono onesti ed amano la verità. La loro manchevolezza non è antipatica; hanno una certa baldanza di giovinezza, alla quale è sempre sperabile che succeda il calmo raccoglimento.

Peccato che in Italia, — ma forse sarà così anche altrove, — questa spensieratezza ardita diventi difetto grave e spesso costante, perchè incoraggiata da circostanze esteriori deplorevoli. Infatti da noi la maggior parte di quelli che scrivono di filosofia è assillata dal bisogno di far bibliografia per concorsi. Senza far torto al Calò, — che però a me pare debba accostarsi più al secondo che al primo tipo di temperamento, — io credo che una parte dell'abbondante produzione di lui debba appunto trovare un elemento di giustificazione nel bisogno di *affermarsi* per acquistare quella posizione nell'insegnamento, alla quale legittimamente aspira. Non dico questo per lui, che saprà trovare la sua via senza i consigli di nessuno; ma perchè il fenomeno nella cultura nostra d'oggi va sempre e rilevato e combattuto. E certo se si dovesse fare — come si deve — una *Kulturgeschichte* di questo periodo di vita italiana, bisognerebbe tenerne conto. Questo libro del Calò sul problema della libertà starebbe in una media posizione fra il tentativo scientifico e il titolo per concorsi.

La prova della opportunità delle mie considerazioni è per me questa: in trenta paginette che stanno in fondo al volume, nelle quali si tirano le somme e si parla, in modo per l'autore *definitivo*, di quel che sia libertà del volere, non trovi una parola di quella teoria che si può chiamare della razionalità del volere morale, che è insieme libertà e determinismo perchè *autonomia;* la volontà del razionale è imprescindibile dalla ragione, ed è perciò insieme libertà, perchè *sui potestas*, e necessità, perchè la ragione vive dell'universale e del necessario. Solo la razionalità del volere può porre il concetto del dovere, fuori del quale non esiste altro *valore* morale, coi suoi veri caratteri di necessità (*imperativo*), spontaneità (*autonomia*), assolutezza (il *sempre* del comando morale), universalità (il *per tutti*), incondizionalità (esclusione di calcolo di conseguenze: l'*avvenga che può*).

Questa dottrina, che forma la gloria dell'idealismo, da Socrate ad Hegel, e che comincia con la magnifica proposizione di Socrate nel Gorgia di Platone, che « ciò che è giusto è giusto per sè, non perchè piaccia agli Dei, ma piace agli Dei perchè è giusto », e che malamente si dice fuori della realtà umana, perchè ha avuto la sua sanzione effettiva nei

grandi sagrifizi degli altissimi spiriti (Socrate stesso e Bruno informino); e che sarebbe pur sempre vera *anche se nessun uomo mai l'avesse realmente vissuta;* e che ad ogni modo annovera pensatori come Socrate, come Kant, come Hegel (per ricordare solo quelli in cui culminò), meritava o no una citazione, un argomento contrario, un tentativo di valutarla nella forma genuina? (1). Invece il Calò la esamina in quella annacquatura che ne fece il Fouillée col suo « processo continuo di liberazione dei motivi eteronomici », nella quale era pur rimasto un certo sentore di vin buono. Il Calò se ne sbarazza con due battute: « l'ideale dell'autonomia non può fare, nel dirigere l'attività pratica, che sottrarla a certi motivi per sottometterla a certi altri » (p. 209). Il sacro odio per Hegel, che pure di filosofia morale scrisse qualche cosa non al tutto spregevole, non permette al Calò di citarlo menomamente mai. Bain, Mill, Ward, Galton (prendo a caso dei nomi fra i moltissimi onorati della citazione), va bene; noti e ignoti, geniali o pedanti fan comodo al Calò, e li sa sfruttare: ma siamo sempre in un ordine di scrittori di facile accessibilità. Ci spingiamo tutt'al più a Schopenhauer, a Fouillée, a Bonatelli, a Windelband. Francamente, è proprio disprezzo della morale razionale o facilità a passar oltre, che in lingua più povera si direbbe *fretta?*

Ma forse il Calò dirà a me, come ha detto al Gentile a proposito dell'esistenza di una famigerata scienza normativa che si chiama Pedagogia (2): *paulo minora canamus.* Egli vuol tener distinta « libertà morale cioè autonomia della persona » da « libertà metafisica »: vuol parlare della libertà *in concreto.* Ma, per chiamarla morale, questa libertà, per attribuirle un *valore*, per uscire dall'eteronomia, insomma, bisogna bene darle il carattere di razionalità, e perciò identificare libertà e dovere, che non è lo stesso che conciliare — come taluni tentano — l'*arbitrium* e l'eteronomia, inconciliabili in eterno. Il Calò non concepisce se non: 1. dottrine della libertà (= *arbitrium*); 2. dottrine deterministiche, in senso naturalistico (del determinismo filosofico o, se più piace, metafisico, ha un lontanissimo sentore); e 3. dottrine conciliative.

Prima di parlare di autonomia della *persona*, bisogna ben chiarire che sia *persona* e distinguere fra l'individuo, inteso empiricamente (l'*omnimode determinatum*), e l'individuo come attualità dell'universale; o, almeno, negare la possibilità di una tale distinzione. Per me esiste la personalità dove, e solo dove, v'è azione coll'interiore conformità alle

(1) Vero è che il Calò parla del pensiero *contemporaneo,* ma nell'ultima parte l'indagine è non più storica, ma propriamente filosofica ed esce perciò dai contemporanei (infatti ricorda e discute Schopenhauer, Lotze etc.), e in generale combatte, più che determinati sistemi, indirizzi mentali d'ogni luogo e d'ogni tempo.

(2) Vedi la *Cultura filosofica,* diretta da F. De Sarlo, Firenze, 15 gennaio 1907, nell'articolo: *Per una scienza dell'educazione.*

norme, dove, e solo dove, è consapevolezza del fine; ed è *fine* non un motivo fra i motivi, ma il motivo, l'*unico* motivo, umano: l'umanità stessa dell'uomo che in un suo momento acquista possesso di sè e *si vuole*. Il che è la ragione stessa in quanto ragione pratica. E in tal caso non si può parlare di *persona* senza fare proprio quella metafisica, dalla quale il Calò vuol separare la morale. Al di sotto della *persona* (come volontà dell'umanità, volontà del razionale) non ci sono valori etici. Al di sotto del razionale c'è il sentimento. « Se il sentimento costituisse il rapporto morale, e non viceversa, nessuna determinazione della coscienza morale sarebbe possibile. Perchè non essendoci niente per sè approvabile o da approvarsi fuor dal sentimento, che crea l'approvabilità o l'obbligatorietà, ed essendo questo sentimento irrazionale (*senza perchè*), nessun costume potrà pretendere di farsi valere e farsi sanzionare ». Rifletta bene il Calò su queste parole che il Gentile rivolse a lui stesso, in questa rivista (1), e vedrà che cosa gli diventerà la *persona autonoma* senza l'obbligatorietà della ragione. E forse non dirà più che il problema della libertà e del determinismo è per sua natura *antinomico* (p. 207); e che tutti i tentativi fatti per uscir d'imbarazzo si riducono « a salvare la libertà accanto al determinismo » o trasportandola « nel mondo del noumeno, dell'inconoscibile » o « considerando la motivazione come una forma di causalità meno rigida del puro e semplice meccanismo ». Non si tratta di *noumeno*, o almeno non si tratta di quel noumeno ch'è il tallone d'Achille di Kant. Il noumeno non va concepito come limite, come l'assolutamente inconoscibile che è *di là* dal conoscibile (Spencer è stato veramente in questo un corruttore del pensiero filosofico). Quando al Calò il noumeno apparirà come l'*ideale*, cioè l'*assolutamente conoscibile*, in contrapposto coll'empirico, egli non parlerà più di *trasporto*, come se si trattasse d'uno sgombero nel quale ciò che non può stare nella casa ed è superfluo si seppellisce in un magazzino. Un tale concepimento del noumeno non è degno di un giovane d'ingegno quale il Calò. E allora forse anche l'*empirico*, il *concreto*, lo *storico* gli si colorirà diversamente e gli apparirà come l'atto dell'ideale, che non sta poi nelle nuvole, come i più credono, ma ha lo stesso valore funzionale che ha in Kant la categoria rispetto alla intuizione, cieca senza di lei, mentre la categoria è vuota senza l'altra. Questa celebre frase di Kant, ripetuta verbalisticamente, sino alla noia, ha ben più profondo valore che non si creda comunemente, e ne ha uno grandissimo in morale, appunto perchè — si voglia o no — la morale è metafisica. Allora il giuoco dei motivi che il Titchener paragona (Calò, p. 209) alla composizione delle forze in meccanica, apparirà veramente un *giuochetto;* e lo smontarlo non darà più al Calò la soddisfazione che gli dà ora. Per smontare di tali macchinette non occorre la scienza, perchè dinanzi alla scienza esse si smontano da sè.

---

(1) Vedi *Critica,* IV, 311.

Il Calò dice, per sostenere la tesi della libertà, che vi sono casi « in cui noi agiamo per la prima volta in vista d'un motivo d'ordine ideale senza che questo sia più forte d'un altro motivo, ad es. d'ordine sensibile o appetitivo (pp. 211-12). Questi casi forse la psicologia sperimentale li avrà trovati; ma io non riesco a persuadermi della loro possibilità. Perchè o il motivo d'ordine ideale è veramente motivo, e allora è necessariamente più forte, per il solo fatto che esiste nella coscienza; o non è più forte, e allora non esiste come motivo ideale.

A che indugiarmi a esemplificare ancora il mio giudizio su quest'opera? Basta il già detto, per l'opera, non già per il Calò, che potrà fare assai meglio, se non avrà troppa fretta, e se si persuaderà che la repubblica filosofica ha bisogno non di molti libri ma di molto elaborati pensieri.

GIUSEPPE LOMBARDO-RADICE.

ANGELO CONTI. — *Sul fiume del tempo*. — Napoli, R. Ricciardi ed., 1907 (8.°, pp. VIII-344).

Questo libro è dedicato a me, con una dedica assai cortese, della quale ringrazio cordialmente l'amico autore. Ma nella dedica il Conti dice che egli ha « con altri mezzi d'espressione » tentato di fare opera simile alla mia; e che, « come due pellegrini che ascendano un colle per opposte vie e s'incontrino sulla cima, noi due, attratti dalla luce della conoscenza, saliremo senza vederci per vie lontane, e, giunti alla vetta, i nostri occhi contempleranno insieme la stessa aurora ». Ora, per quanto io possa sentirmi lusingato dall'intima identità che il Conti scopre tra la sua e la mia opera, la verità mi costringe a dichiarare che si tratta di due cose intimamente diversissime.

Infatti, il Conti, già nella stessa dedica, osserva che « i poeti e i viaggi...., l'arte e la natura, sono il solo mezzo per rendere eloquente ciò che nel maggior numero degli uomini rimane muto ed oscuro ». I poemi e le altre opere d'arte sono da lui messi allo stesso livello con le città, con le montagne, coi laghi, col mare. O, se non allo stesso livello, ad un livello inferiore; perchè « le opere artistiche sono l'espressione umana delle aspirazioni [della natura], ma in esse il divino linguaggio è interrotto e frammentario. L'uomo invece che abbia compresa ed amata la sua vita profonda *(della natura)*, non si contenta d'ascoltarla ad intervalli; ma, come l'occhio ha sempre aperto dinanzi alla sua bellezza, l'udito è in lui costantemente in ascolto » (pp. 7-8).

Mettere la *Divina Commedia* alla pari o, peggio ancora, a un grado inferiore, di fronte a una montagna, il Mosè di fronte al Mar Tirreno, la Venere di Milo di fronte a un laghetto, è per me una bestemmia. Gli og-

getti naturali sono esseri stupidi innanzi alla spiritualità tutta spiegata che lo spirito umano rappresenta. Tanto stupidi, che noi siamo costretti, per renderli interessanti, di prestare ad essi i nostri sentimenti e le nostre parole. L'arte, abbassata a natura, o collocata sotto la natura, è negata in ciò che ha di proprio, in quel che la fa arte.

Conseguenza logica di ciò è, che il Conti non ammette una critica d'arte. La critica d'arte ha per presupposto che l'arte sia; che un'opera d'arte ci dica alcunchè di preciso, che noi quindi possiamo determinare in modo riflesso. Abbassata l'arte a natura, innanzi ad essa non è possibile giudizio e critica; ma soltanto quel medesimo vago fantasticare, che si produce innanzi alla natura. L'ufficio del Conti — com'egli scrive nella dedica — è di « fissare in una pagina le impressioni e i sentimenti che le cose vedute *fanno* nascere nel *suo* spirito ». « Dinanzi a un quadro, — ripete più volte (per es., p. 46), — a un affresco, a un mosaico, a un edifizio, io cerco innanzi tutto me stesso, assisto al nascere di pensieri ignorati; poi mi studio di scoprire l'armonia fra l'opera artistica e la natura che la circonda. Posso dire che, nella massima parte, tutta la mia vita di scrittore si è sopratutto spesa nell'assistere a questa seconda nascita, e nel compiere questa armonia, e che, forse, unico scopo del mio lavoro è stato e sarà sempre il rappresentarla. Tutto il resto giudico vana fatica degli eruditi, dei curiosi e di tutte le anime aride della terra, cieche dinanzi alla bellezza del mondo e al suo riflesso nelle opere del genio umano ». È dunque proprio l'atteggiamento opposto a quello di colui che vuole intendere le opere d'arte; il quale, come diceva Schopenhauer, deve stare innanzi all'opera come si sta innanzi a un personaggio ragguardevole: col cappello in mano e aspettando che si degni parlarci. Il critico vero non cerca il suo signor sè stesso, ma l'anima dell'artista.

Che, malgrado il disprezzo espresso innumerevoli volte dal Conti contro i materialisti dell'arte, la sua concezione ultraidealistica si converta in una sorta di materialismo, è facile pensare, in forza della legge della conversione dei contrarii. Infatti, perchè il Conti riprova quei critici, i quali credono di aver compresa e giudicata un'opera d'arte quando ne hanno investigato le *fonti*? Perchè essi — com'egli dice — non colgono l'opera d'arte in quel che ha di proprio e di originale. E non fa lo stesso egli, quando afferma che « le grandi opere d'arte sono figlie dei luoghi ove gli artisti le hanno compiute e nei quali tanto più son vive quanto più immediatamente continuano la natura »? (p. 134 e *passim*). Gli eruditi risolvono l'arte nelle sue fonti artistiche: il Conti, nelle sue fonti naturali; ma l'uno e gli altri non colgono ciò che l'arte ha di proprio.

Dopo le effusioni già riferite contro gli eruditi e la storia, a prima vista fa meraviglia leggere che « l'arte è quella che serve a far comprendere la storia » (p. 56, e tutto il capitolo pp. 53-60). Ovvero, a proposito del castello di Poppi (p. 126), che « per comprendere il carattere d'un monumento, per conoscere intimamente e perfettamente la sua bellezza e la sua vita, è necessario poter vedere in una rapida sintesi intuitiva tutte le

sue vicende nel tempo. La conoscenza artistica della storia di un monumento è la condizione indispensabile per conoscere il carattere e la vita delle sue forme esteriori ». Dunque, il Conti vuol servirsi dell'arte come mezzo e non rispettarla come fine? E, d'altra parte, il Conti vuol distrarsi dalla forma del monumento per percorrere le vicende di un edifizio, i ricordi dei fatti che vi si svolsero dentro? Non è proprio ciò che fanno gli storici dei costumi e delle azioni? Ma la meraviglia cessa, sempre per la già menzionata legge della conversione dei contrarii. Il Conti, non ammettendo l'arte in quanto arte, smarrendo la coscienza dell'attività spirituale umana nelle sue distinzioni e nei suoi prodotti oggettivi, riduce tutto a mera materia di impressioni e fantasticherie; e l'arte gli fa sognare il passato storico e la storia gli promuove il sogno innanzi all'arte. Tutt'altra, com'è noto, è la funzione che io attribuisco alla cognizione storica rispetto al godimento dell'arte: funzione semplicemente, ma necessariamente, mediatrice (1).

Se si esaminano gli scritti di critica d'arte raccolti in questo volume, si riconosceranno le conseguenze del metodo sopraenunciato. Ecco il Conti innanzi alle porte del Ghiberti. « Che cosa — egli esclama — vanno dicendo i critici d'influenze nordiche, d'ispirazione medievale, e di altre cose che non si riferiscono a ciò di cui ci occupiamo? ». E sta bene. Noi dobbiamo occuparci delle porte del Ghiberti. Qual è il loro significato e valore d'arte? Ma il Conti: « Io so e non voglio sapere se non che quella è la porta del Paradiso; io non debbo comprendere e studiarmi di far comprendere per mezzo d'immagini se non la ragione ideale del divino battesimo » (p. 120). Cioè, al suo spirito quelle porte non suggeriscono altro che una serie di variazioni intorno a una vecchia metafora, la quale, — sia detto con tutto il rispetto dovuto a Michelangelo, se veramente ne fu egli l'autore, — mi è parsa sempre abbastanza banale (2).

Bastano queste osservazioni a mostrare che questo libro del Conti, quantunque contenga qualche sagace osservazione sulla cosiddetta tecnica e su altri problemi estetici, non è un libro di estetica; e, quantunque contenga parecchi giusti giudizii su opere d'arte, non è un libro di critica.

È piuttosto un libro d'arte; e sotto quest'aspetto meriterebbe uno speciale esame, che io farò a suo tempo riunendolo alle altre opere del Conti, nelle mie note sulla letteratura contemporanea. Osserverò ora soltanto che il libro, in cui si raccolgono scritti già in più anni pubblicati su giornali, è importante documento di una forma di produzione lette-

---

(1) Cfr. *Critica*, III, 245-250, IV, 325-328.

(2) « Un giorno Michelagnolo Buonarroti fermatosi a veder questo lavoro, e dimandato quel che glie ne paresse, e se queste porte eran belle, rispose: *Elle son tanto belle, ch'elle starebbon bene alle porte del Paradiso* » (VASARI, nella vita di Lorenzo Ghiberti). È un detto da sagrestano o da cicerone, d'impronta tutt'altro che michelangiolesca.

raria, che ora ha preso molta voga. Sembra d'imitazione dannunziana; ma forse (ed ecco uno dei casi in cui la cronologia e la ricerca delle fonti sono indispensabili!) è stato piuttosto modello a molte pagine del D'Annunzio; come ora il D'Annunzio e il Conti sono, in questa forma letteraria, modello a parecchi più giovani scrittori. Se dicessi che è una forma la quale a me riesce soddisfacente, direi un'altra bugia; e ripagherei malamente la cortesia della dedica, e farei torto alla stima che ho dell'ingegno dell'autore. Riconosco, in queste pagine, immagini squisite; ma mi domando se non ci sia dell'ibridismo e dell'artificiosità nel miscuglio che esse offrono di impressioni iperbolizzate, di escogitazioni analogiche, di sottigliezze imaginifiche e di riflessioni intellettive.

Pure, il Conti, che tante volte ci appare in preda a una tensione artificiosa, conosce la virtù liberatrice del riso, come si vede dallo scritto sul *Caffè Greco* (pp. 167-176), dove ci mette sott'occhio la brigata di personaggi curiosi e originali che s'accoglieva in quel vecchio caffè romano; e ci descrive la venuta tra essi di un ex-professore e allora albergatore abruzzese di Bomba, Donato Sacchetta, che espose colà, innanzi a degno uditorio, il suo sistema di cosmologia. « Io sono — dichiarò modestamente il filosofo albergatore — io sono il mistico Cinghiale, atteso dagli uomini, e che trionferà sul carro del Possibile contro il nichilistico Impossibile..... ». E, a questo, uno dei frequentatori del caffè si alzò ed: « Ecco — disse, indicando l'albergatore, — il primo uomo che incontro, dal quale anch'io posso imparare qualche cosa! ».

Ah! un po' di riso schietto come giova ad aerare i cervelli e a ritemprare le virtù artistiche! E, nella fraternità del riso, mi permetto di domandare al Conti: se egli trovi poi una grande differenza tra le figure e i discorsi di quei matti del Caffè Greco, e le figure e i discorsi, per esempio, del cenacolo di estetizzanti, che il D'Annunzio rappresenta nel *Fuoco*, non matti certamente, ma compiacentisi di combinazioni egualmente vuote di frasi?

B. C.

K. E. Neumann e G. de Lorenzo. — *I discorsi di Gothamo Buddho*, dal « Majjhimanikāyo », per la prima volta tradotti dal testo pali. Primo mezzo centinaio. — Bari, Laterza, 1907 (in 4°, pp. xv-530).

Il pensiero del buddhismo è così noto, — e così ristretto, — che non è il caso di riesporlo, nè di discettarvi intorno. È un'intuizione della vita che esclude la conoscenza e l'azione, e si volge tutta all'annullamento del dolore mediante l'annullamento del desiderio: intuizione ascetica. Ma, appunto per la sua unilaterale e ristretta importanza di pensiero, è da consigliare di farne la conoscenza non già attraverso le esposizioni, i riassunti e le critiche, ma ponendosi a contatto diretto con la parola del

fondatore Gothamo, che ora, mercè le forze riunite del Neumann e del De Lorenzo, ci viene offerta tradotta in italiano. Solo nella parola originale si può sentire pienamente lo speciale stato d'animo, che il Buddho esprime con modi spesso altamente poetici.

La traduzione del De Lorenzo è fatta con cura grandissima e con sentimento d'arte. Egli non ha voluto abbreviare le ripetizioni dell'originale, nè spezzettarlo in frammenti; cosicchè l'impressione della forma orientale dell'insegnamento del Buddho è interamente conservata.

Anche ottime sono le note filologiche, aggiunte al testo; delle quali per mio conto avrei volentieri escluso quelle poche in cui il De Lorenzo si lascia andare ai consueti suoi ravvicinamenti tra i detti del Buddho e quelli dei pensatori e poeti di tutti i tempi e luoghi, di Aristofane e di Marco Aurelio, di San Francesco e di Leopardi, di Meister Eckhart e di Goethe. Il De Lorenzo, che non solo è valente conoscitore del buddhismo e squisito traduttore dei suoi testi, ma è anche, com'è noto, un ardente buddhista e ha pubblicato un libro che è come la sua professione di fede (1), nella presente opera fa tacere le sue convinzioni personali innanzi alla maestà delle parole del maestro. Pure, qua e là, ne spruzza delle stille, che non mi sembrano stille di verità. A p. 127 si dice in una nota che « il valore mostrato dagli impavidi Giapponesi » nelle battaglie di Manciuria, e specie all'assedio di Port Arthur, « è certo in gran parte dovuto alla loro millenaria ed intima educazione indobuddhista; giacchè esser valoroso, intimamente ed esteriormente, ognuno a suo modo, è il compendio della virtù indiana ». Non parlerebbe così la Chiesa cattolica?: la vecchia Francia vinceva le sue battaglie, perchè era la figlia prediletta della Chiesa: perdette poi quella di Sédan, perchè si era allontanata da Gesù. — Nella prefazione si legge che « i discorsi (di Gothamo) derivano pure dal sesto secolo prima di Cristo; ma essi fanno a volte l'impressione come se appartenessero al sesto secolo dopo Schopenhauer » (p. XV). Parole che, se hanno un significato, vogliono dire che lo Schopenhauer è inferiore al Buddho; e, poniamo pure, nient'altro che pari. Ma tra il Buddho e lo Schopenhauer vi è il lavoro di ventiquattro secoli di storia; e la filosofia dello Schopenhauer, — che ha accolto in sè Kant, e non poco di Fichte e di Schelling, per non parlare degli elementi più antichi come la filosofia platonica, — è di necessità tanto superiore agli aforismi e alle prediche del Buddho, quanto una gran montagna ad un monticciuolo.

Noto queste minuzie per dovere di recensente, e perchè mi auguro che il bel libro sia largamente divulgato. Ma comprendo, d'altra parte, che certe esagerazioni hanno radice in quello stesso amore, che ha spinto il De Lorenzo a studiare il buddhismo e a dedicare tante fatiche a questa sua eccellente versione, della quale dobbiamo tutti essergli grati pel vantaggio che ne viene alla coltura italiana.

B. C.

---

(1) Vedi intorno ad esso la recensione del Gentile, in *Critica*, II, 128-132, anche per un esatto giudizio sul valore del buddhismo.

VARIETÀ.

I.

A PROPOSITO DI UN'EDIZIONE ITALIANA DELLA « CRITICA DEL GIUDIZIO ».

La *Critica del giudizio* di Emmanuele Kant — della quale si è ora fatta per opera del Gargiulo la prima traduzione italiana (1) — appartiene certamente alla serie di quei libri che non saranno mai dimenticati, perchè costituiscono come le pietre miliari nel cammino dello spirito umano. È un documento capitale della storia del pensiero filosofico, storia che a sua volta è così gran parte della storia totale dell'umanità. Se anche venisse un tempo in cui neppure una delle proposizioni di quel libro fosse più accettabile nel modo preciso in cui Kant la formulò, non per ciò l'importanza storica e filosofica insieme di esso scemerebbe.

Ma io ora voglio pormi da un punto di vista più modesto e, per così dire, più contingente; e domandarmi, non tanto quel che la *Critica del giudizio* significhi nella storia delle idee estetiche, ma quale precipua utilità si possa cavarne nelle condizioni presenti della nostra coltura. Voglio considerarla come *medicina mentis*, e indicare contro qual morbo può servire da farmaco efficace.

Allorchè Kant, nel 1790, pubblicò la *Critica del giudizio*, già quasi da un secolo duravano ininterrotte le indagini e le discussioni sul bello, sul gusto, sul genio, sull'arte. Ma, — non tenendo ora conto di qualche gran tentativo, rimasto isolato e senza effetti, — le disposizioni generali degli spiriti rispetto a quei problemi erano divise in due campi. C'era, da un lato, una minoranza, che diremo universitaria, degenerazione del leibnizianismo, la quale risolveva i fatti estetici in fatti di carattere intellettuale o morale; dall'altro, una maggioranza, formata principalmente da curiosi e indagatori, spregiudicati se non profondi, che li trattava come fatti di piacevole più o meno complicato e raffinato. La mente di Kant, aperta a tutte le forme del sapere nonchè a tutti i problemi filosofici, non poteva disinteressarsi dei problemi concernenti il bello; e si può dire che, fin da giovane, egli vi andò sempre lavorando intorno. Per

(1) EMMANUELE KANT, *Critica del giudizio*, tradotta da Alfredo Gargiulo, Bari, Laterza, 1907 (*Classici della filosofia moderna*, vol. III).

tutta la sua vita Kant lesse e studiò un'infinità di libri e libercoli sull'argomento, come è documentato dalle trascrizioni che ci son rimaste dei suoi corsi di lezioni, dove sono le tracce delle sue svariate letture. E ondeggiò per un pezzo tra l'indirizzo universitario, e l'altro che può chiamarsi mondano; ma quest'ultimo sembrò, alla fine, prevalere in lui; tanto che, talvolta, ai contemporanei egli parve sotto l'influsso diretto e decisivo degli scrittori empiristici inglesi. Nel 1780, ossia quando pubblicava la prima edizione della *Critica della ragion pura*, Kant credeva e affermava recisamente l'origine empirica delle regole e dei criterii del giudizio del bello, e quindi la loro incapacità a servir come leggi *a priori*; credenza nella quale rimase ancora per alcuni anni.

Ma, ecco, questa credenza, che pareva così ferma, comincia a dar segni di oscillazione sul principio del 1787: alla fine di quell'anno, è bella e rovinata; nel 1790 vien fuori la *Critica del giudizio*, in cui si sostiene la tesi affatto opposta. Una vera rivoluzione mentale, che, come tutte le rivoluzioni, era stata preparata lentamente; e nessuna migliore prova di codesta lenta preparazione può aversi del fatto stesso, che Kant seguitava tenacemente ad occuparsi dell'argomento anche quando dichiarava l'inesistenza di principii a priori del bello, ossia l'impossibilità di una trattazione filosofica dei fatti estetici.

Kant, guidato dalla sua profonda coscienza del vero, era giunto con uno sforzo immane, attraverso folte e intricate difficoltà, dopo molti errori e molte cadute, a scoprire per suo conto un nuovo continente, una nuova cerchia di attività umana, del tutto distinta dalle altre che comunemente si ammettevano, e che egli stesso aveva ammesso dapprima, come le sole reali. Era quello, come gli pareva, un territorio spirituale *sui generis*; difficile a caratterizzare in modo soddisfacente, ma sicuro e indubitabile nella realtà della sua esistenza. Giacchè nell'animo umano vige, — egli notava, — una forma di giudizii, non forniti di carattere logico; e, — se per conoscitivo s'intende per l'appunto il logico, — privi di carattere propriamente conoscitivo. E non forniti neppure di carattere pratico, se il pratico importa l'esistenza degli oggetti che si rappresentano e desiderano. Sono giudizii accompagnati da piacere; ma non sono quel piacevole che sorge dalla forma inferiore dell'appetizione, ciò che piace ai sensi nelle sensazioni. Per le stesse ragioni, escludendo ogni interesse volitivo, quei giudizii non sono di carattere morale e non hanno che fare col buono. Si potrebbero definire una funzione *contemplativa*; ma sarebbe, in ogni caso, una contemplazione non rivolta a concetti, e indipendente così dall'idea della finalità esterna o utilità, come dall'idea della finalità interna o perfezione. E, quantunque universali, l'universalità di quei giudizii è meramente soggettiva, non lascia scorgere alcun principio oggettivo. E, benchè connessi con l'approvazione e disapprovazione del sentimento, essi sono liberi da emozioni ed attrattive. Questo tipo *sui generis* di giudizii — diceva Kant — è il *giudizio del gusto*; i fatti, cui esso si riferisce, sono la bellezza e l'arte; l'attività produttrice, con cui

si collega, è il genio: il quale è tutt'altra cosa dall'ingegno scientifico. Certo, la via più comoda per negare il giudizio del gusto era, anche allora, appunto quella comune, che lo risolveva nel sentimento del piacevole. Ma tale sofisma non ingannava più il vecchio filosofo. Sarebbe assurdo — egli esclamava — negar l'evidenza, per la quale il giudizio del bello si distacca come per un abisso dal sentimento del piacere. Sarebbe ridicolo dir di una poesia, di una musica, di un edifizio, dei quali si deve giudicare, che essi sono *belli per me!* Le cose, che piacciono a me, importano a me, e non agli altri; ma chi pronunzia un giudizio di bellezza, chi dà per bella una cosa, esige che gli altri provino lo stesso piacere; non giudica solo per sè, ma anche per gli altri; e parla quindi della bellezza come se questa sia una qualità della cosa. Quando uno dice: — tale cosa è bella, — è pronto a biasimare gli altri, se giudicano altrimenti; e nega loro il gusto, mentre insieme pretende che *debbano* averlo. Il detto: — ad ognuno il suo gusto, — appare inapplicabile in questo campo; ed è contradetto in ogni attimo della vita del bello e dell'arte.

Questa, la scoperta alla quale Kant era pervenuto, e che espone e rafforza di analisi e ragionamenti nella prima parte della *Critica del giudizio*. Il mondo del bello era conquistato così, definitivamente, alla filosofia. Se non era stato ancora tutto circuito e penetrato e descritto, la sua realtà e indipendenza veniva stabilita in modo incontrastabile.

E dall'enunciata scoperta nasce l'utilità presente e viva del libro di Kant. Perchè le condizioni storiche che Kant si trovò innanzi, e alle quali per molti anni della sua vita egli stesso soggiacque, sono ancora le condizioni presenti di moltissimi intelletti. Intelletti ancora erranti nella oscura selva del sensismo e positivismo; ancora proclivi a lasciar fluire, l'uno nell'altro, il *jucundum* e il *pulcrum*; insoddisfatti bensì della confusione, tanto che pur cercano di fissare un qualche criterio empirico per distinguere i due concetti; ma lo cercano, e non lo trovano, e ricadono nella confusione, e rinnovano i vani tentativi, e nessun Virgilio si offre loro dinanzi a trarli fuori della selva oscura. In tutti i campi di studio abbondano, di certo, i libri cattivi; ma nessuno forse ne produce, proporzionalmente, in maggior numero di quel che accada nel campo dell'estetica; dove si è perpetuata per secoli una tradizione, che sta verso il metodo critico nel medesimo rapporto in cui la zoologia del *Trésor* di messer Brunetto si trova verso la zoologia moderna. Non è il caso di citar titoli e nomi; ma c'è anche oggi in Italia qualche caposcuola, che non dubita di porre tra i principii della sua filosofia l'identità di bello e di voluttuoso, differenziantisi poi tra loro solamente nel grado; e qualche altro riattacca il piacere del bello all'istinto genesico: ignorando, senza dubbio, che codeste teorie stravaganti non sono nemmeno nuove, ed erano già note al tempo di Kant, anzi risalgono ad Ippia di Elide. Altri ancora — e sono critici d'arte e di letteratura — asseriscono l'individualità e relatività del gusto, e fanno consistere la critica nell'effusione dei loro personali e accidentali sentimenti innanzi alle opere d'arte, ne-

gando così qualsiasi oggettività e ritornando alla formula *de gustibus*, distrutta da Kant. Ma coloro che, con leggiero bagaglio, si accingono a risolvere i difficili problemi estetici, non possono sperare di produrre altro se non libercoli simiglianti in tutto (fuorchè, naturalmente, nell'opportunità storica) ai saggi e trattatelli e dissertazioni che, prima di Kant, scrivevano i Burke e i Gerard, gli Home e gli Hume, gli Alison e i Platner: frutti ormai fuori di stagione e poco saporosi.

Se fra codesti intelletti erranti e perplessi se ne trova qualcuno disposto a fare uno sforzo virile per uscir dalla selva oscura del relativismo e del sensismo, egli saluterà nel Kant della *Critica del giudizio* il suo Virgilio, che gli verrà mostrando il vero viaggio da tenere. Studii e mediti questa terza delle *Critiche*; e, alla fine del suo studio, egli non conoscerà ancora, nè compiutamente nè precisamente, la scienza estetica; non avrà fissato la vera natura e funzione dell'arte; non avrà risoluto i molteplici problemi che con questa si collegano: no, perchè Kant è solo un *momento* della storia dell'estetica, e dopo di Kant il pensiero umano ha assai camminato e progredito. Ma vi son cose di cui quegli che avrà studiato e meditato Kant, non dubiterà più: — che il dominio estetico non si può confondere nè col dominio logico nè col pratico, e molto meno con la categoria psicologica del cosiddetto piacevole; — che esiste tra la scienza e la pratica una terza sfera di attività spirituale *sui generis*, contemplativa, fornita del carattere di necessità; — che questa sfera deve essere oggetto di una terza critica, ossia di una speciale trattazione filosofica; — e che, se tale critica e trattazione viene ignorata, anche gli altri due dominii resteranno pieni di ombre e d'incertezze. Acquistando tale convinzione, lo studioso si sarà sbarazzato dei più grossi pregiudizii, e avrà posto un solido fondamento per le ulteriori costruzioni.

Ai malanni, dunque, del relativismo e positivismo estetici la *Critica del giudizio* si oppone, e si opporrà sempre, come rimedio di effetto sicuro.

Sulla *Critica del giudizio* non è lecito saltare: vi si provò lo Spencer, e fece un capitombolo, alquanto ridicolo come tutti i capitomboli. Trattazioni di estetica, provenienti da persone che non hanno studiato Kant, possono trascurarsi, senza troppo rischio di grosse perdite mentali. Ma, dicendo questo, io dico insieme e ripeto che sarebbe un'altra pretesa insostenibile il volersi arrestare alla *Critica del giudizio*; la qual cosa Kant stesso non avrebbe fatto se egli non fosse stato arrestato, contro sua voglia, dalla vecchiaia — e dalla morte. Quel libro, come si è osservato, è nato da uno sforzo immane; non è difficile scorgere che, dove l'autore è più risoluto e polemico, combatte un avversario il quale non è altro che lui stesso, cioè le sue vecchie credenze ed errori. E il risultato dello sforzo si assomma tutto in quello, importantissimo, che abbiamo brevemente ricordato: nella tesi dell'esistenza di una sfera spirituale estetica. Sul termine, « cui combattendo valse a raggiungere », Kant cadde; e nel cadere lasciò aperta una serie di nuovi problemi, o di problemi malamente

e insufficientemente risoluti. Chi potrebbe ormai appagarsi della non giustificata coordinazione delle due analitiche, l'analitica del bello e quella del sublime? del giudizio del gusto, studiato pedantescamente secondo la qualità, la quantità, la relazione e la modalità? del bello, concepito come il libero giuoco di due diverse facoltà, l'intelletto e la fantasia; ovvero svelato, in ultimo, come simbolo della moralità? e della bellezza, divisa in bellezza vaga e bellezza aderente? Specialmente il rapporto dell'arte con la filosofia — sul quale tanta luce aveva già proiettata la gran mente di Giambattista Vico — non viene dal Kant preso in esame e gli resta quasi affatto oscuro. Dall'esame di quel rapporto doveva svolgersi l'estetica posteriore.

Io ammiro l'improntitudine di coloro che credono di poter considerare come non accaduta la pubblicazione della *Critica del giudizio*, — che pure è un fatto che ebbe luogo, e propriamente nel 1790, pei tipi degli editori Lagarde e Friederich, a Berlino e a Libau. Ma non ammiro meno la paziente acquiescenza e la forza di stomaco degli altri, che, dopo più di un secolo, vogliono fermarsi a Kant, e si propongono di ingollare e digerire tutto intero quel volume: tutta l'analitica, la dialettica e la metodica del bello e del sublime.

Osservazioni analoghe a queste ora svolte potrebbero farsi per la seconda parte della *Critica del giudizio*, concernente, com'è noto, la critica del giudizio teleologico. L'effetto di questa seconda parte è di produrre la convinzione, che quella scienza esatta, naturalistica, meccanica, matematica, di cui Kant aveva studiato l'indole e i limiti nella *Critica della ragion pura*, non è, e non può essere, il solo punto di vista dal quale si deve guardare la realtà. Perchè quella scienza non è in grado di comprender la vita; eppure le creature viventi, gli organismi, ci stanno innanzi, nella realtà naturale, e domandano di essere accolte e comprese dall'intelligenza dell'uomo. Il vivente — diceva Hegel — è l'Idea stessa realizzata: e nella *Critica del giudizio* Kant s'incontra per la prima volta con l'Idea, e non riesce a sfuggirle, anzi — leale pensatore qual egli era — non tenta neppure di sfuggirle. Il posteriore idealismo, appoggiandosi al concetto dell'organismo, e alla finalità interna che è considerata nel giudizio teleologico, giunse al risultato, che ciò che Kant poneva problematicamente come un secondo punto di vista, parallelo a quello della scienza e meramente *regolativo*, costituisce invece il vero punto di vista della filosofia; la quale in forza di esso è, e sarà sempre, distinta e diversa dalla scienza, ossia dalla considerazione naturalistica e meccanica.

B. C.

II.

IL PROF. DE SARLO E I PROBLEMI DELLA LOGICA FILOSOFICA.

Il prof. De Sarlo — che insegna filosofia teoretica nell'Istituto superiore di Firenze, — nel fascicolo di febbraio della sua rivista *La coltura filosofica* si sbriga in cinque pagine della logica speculativa, della dialettica, dei concetti puri, della contrarietà od opposizione, e di altri problemi di questa sorta. Se ne sbriga con un incalzar di ragioni che non lasciano pigliar fiato, e con una serie d'interrogazioni stringenti, su questo tipo: « Ora chi oggi avrebbe il coraggio di ammettere che speculativamente si arrivi ai concetti di bene e di male? »; ovvero: « Ora chi vorrà ammettere oggi che il divenire, il cangiamento e lo svolgimento stesso sieno concetti puri?.... ». Il De Sarlo si sarà forse procurato così il sentimento di sollievo di essersi liberato da una serie di questioni fastidiose, e di poter proseguire indisturbato nel suo modo consueto d'insegnare e scriver di filosofia. Ma io posso assicurargli che non ce n'è nulla: che le questioni restano nello stato stesso di prima: e che egli non si è liberato del fastidio che un cultore, qual è lui, di filosofia neocritica o empiriocritica o psicologica deve ben provare innanzi a certi problemi inquietanti, che stan lì apposta per insidiare la pace del neocriticismo, dell'empiriocriticismo e dello psicologismo!

Il De Sarlo non vuol sapere di una logica filosofica, diversa dalla logica delle scienze empiriche. Alla tesi da me sostenuta obietta non esser vero che le classificazioni delle scienze naturali si facciano introducendo ad arbitrio qualcosa di estraneo alla costituzione e all'organismo del concetto da dividere; giacchè, per esempio, le divisioni delle piante e degli animali si eseguono riferendosi alle principali funzioni, come quelle di riproduzione, di nutrizione, ecc. Ma il De Sarlo, — se non avesse preferito obiettare per obiettare, — avrebbe dovuto considerare che nel fatto stesso del potere scegliere uno o un altro fondamento di divisione (gli organi di nutrizione o di riproduzione ecc., e una o un'altra parte di questi organi e funzioni), sta per l'appunto l'elemento arbitrario, e quindi estraneo, che s'introduce. Nella filosofia, la scelta è esclusa. — Avendo io poi dichiarato impossibile a comprendere, mediante la logica naturalistica, i rapporti delle funzioni dello spirito, per es. il rapporto di arte e filosofia, o di poesia e prosa, giacchè non son concetti nè subordinabili nè coordinabili nè disparati, il De Sarlo osserva che la logica ordinaria ha « un modo molto agevole di trarsi d'impaccio » *(sic!)*, ed è di considerare arte e filosofia, o poesia e prosa, come due *modi* del concetto *conoscenza*, o *arte della parola*. Due modi, cioè due concetti coordinati. Or bene, io

propongo al prof. De Sarlo questa sfida. Cerchi egli di svolgere secondo lo schema logico di subordinazione e coordinazione il rapporto di arte e filosofia, o di poesia e prosa; ed io prendo impegno di dimostrargli che la sua trattazione non è adeguata alla realtà. Se il prof. De Sarlo è sollecito, come io suppongo, della verità, son sicuro che non tarderà ad accettare la mia sfida, che potrà fornire un utile ammaestramento.

Il De Sarlo nega che le diadi dei contrarii da me addotti sieno pensabili filosoficamente. « Il Croce si compiace *(sic !)* di metterci sott'occhio a varie riprese le coppie di vero e falso, di bene e male, di bello e brutto ». Per suo conto, egli, come si è visto, « non ha il coraggio di ammettere » che a quei concetti si giunga per via speculativa. Per lui, essi « rappresentano forme peculiari di esperienza psicologica »; ossia sono « le trascrizioni intellettuali *(sic !)* di speciali atteggiamenti che la coscienza assume di fronte a certi oggetti o situazioni ». In altri termini, quei concetti sono concetti empirici. Ma debbo io ricordare al prof. De Sarlo che le categorie dello spirito non sono concetti empirici e psicologici, essendo anzi la condizione che rende possibile il costruire i concetti empirici o psicologici? debbo tracciargli qui lo schema di quella che dovrebbe essere la prima delle lezioni di filosofia teoretica, che egli fa agli scolari dell'Istituto superiore? Sarebbe troppo sconfortante.

Nega ancora il De Sarlo che le diadi soprariferite sieno determinazioni di quella fondamentale di essere e non essere; perchè — egli dice — « la realtà non sta nel divenire, ma nel termine positivo. Il divenire non rappresenta che il mezzo per poter arrivare al vero, al bene, al bello. La vittoria su ciò che offre resistenza non può essere ottenuta che mediante lotta, ma questo non vuol dire che la lotta sia più vera e reale del termine che finisce per superare e soggiogare l'altro ». Noto, anzitutto, che con queste osservazioni il De Sarlo ha cangiato assunto: annunciava di voler dimostrare che le diadi soprariferite non si riducono a quella di essere e non essere; e piglia a dimostrare, invece, che la realtà è essere, e non già essere e non essere = divenire. Piglia a dimostrare, ma non ci riesce, perchè il nuovo assunto è disperato; e tale si chiarisce alla semplice enunciazione della tesi, che la realtà non è divenire. Tesi che il De Sarlo non sembra mantenere: la realtà — egli dice — è il termine positivo, che ha *a suo mezzo* la lotta. Ora che cosa significa ciò? Che al termine positivo è intrinseca la lotta; e che quindi il termine positivo, preso nella sua concretezza e verità (con la sintesi del suo opposto, o col suo *mezzo*, per dirla con la frase del De Sarlo), è divenire.

Mi risparmio di riferire le altre obiezioni del De Sarlo alla concezione dialettica, perchè, — dopo aver egli espresso le sue maraviglie che l'essere e il nulla, dichiarati due astrazioni, sieno concepiti come produttivi del concreto, e dopo aver messo un punto interrogativo di scandalo alla mia semplicissima affermazione che il pensar male non è davvero un pensare (sarei curioso di sapere che cosa il De Sarlo vi scorga di falso o di ridicolo!), e ripetute altre obiezioni volgari, che la pubblicazione del mio libro

vieta assolutamente di più ripetere, — egli annulla tutto ciò che è venuto dicendo, con questa ripresa: « *Si potrebbe osservare che il processo dialettico non va presentato nel modo che ho fatto io;* non c'è l'essere da un canto, e il nulla dall'altro, e non la combinazione dei due, cioè il divenire: essere e nulla come astrazioni non possono avere un'esistenza indipendente, il divenire solo è realtà concreta. Il processo dialettico rappresenta il mezzo di risolvere il divenire nei suoi elementi intelligibili ». Sia benedetto Iddio; ma, se il De Sarlo aveva finalmente compreso questo che è ben chiaramente spiegato nel mio libro, perchè non ha cancellato tutta la pagina e mezza precedente (e la nota relativa), e cominciato da questo punto la sua confutazione? — La quale confutazione poi consiste nel negare che il divenire sia qualcosa di non empiricamente dato, di non percepibile come tale. Il De Sarlo dice che « nemmeno il cavallo come tale è percepito; questo o quel cavallo, questo o quell'albero è percepito; e parimenti, se non è appreso sperimentalmente il divenire in generale, è appreso il divenire di questa o quella cosa, di questo o quell'essere ». Certamente; e ciò importa che il *concetto* di cavallo o di albero non è un semplice fatto di esperienza, ma una nostra *costruzione* sull'esperienza. Se non che il punto essenziale, — che il De Sarlo non ha afferrato, — è tutt'altro. Cavallo o albero sono astrazioni, costruite sulla materia delle nostre percezioni (pseudoconcetti, come li ho chiamati altrove, con vocabolo che ha fatto fortuna); ma il divenire — e tutti quei *concetti puri*, che il De Sarlo aborre — sono categorie, e senza di esse, ripeto, nessuna percezione ha luogo. In questo senso, che è il senso kantiano, il divenire non è un concetto empirico, ma un concetto puro, un apriori. Sembra al De Sarlo che non ci sia differenza tra il concetto, poniamo, del *cavolfiore*, e quello dell'*essere*, o del *divenire*, o della *qualità*, o della *quantità*, o della *verità*, o della *bellezza?* che questi ultimi sieno, come il primo, meri concetti rappresentativi? E, se non sono concetti rappresentativi, se non si costruiscono su gruppi particolari di percezioni, perchè non debbono chiamarsi concetti puri, cioè universali veramente e non per burla?

Immaginandosi di aver con le sue obiezioni annientata la dialettica, il De Sarlo scrive soddisfatto la parola: *Conclusione;* e conclude che « la dialettica è inammessibile, sopratutto per l'impossibilità d'identificare la contradizione con l'alterità », giacchè « due cose in quanto differenti non sono affatto contradittorie », citando a questo proposito il recente saggio di O. Hamelin su *L'opposition des concepts d'après Aristote*, che anche io ho letto e che non fa al caso. Conclusione? Ma qui il De Sarlo offre un nuovo ragionamento, diverso dai precedenti sui quali è, bene o male, appoggiato il corpo del suo articolo. Comunque sia, l'Hamelin espone ed esamina le dottrine aristoteliche; ma i contrarii della nuova dialettica: °) non sono i contradittorii; 2°) non sono i diversi; e *sopratutto*, dirò ch'io, 3°) non sono i *contrarii* empirici della logica naturalistica (rosso-iallo), e non consistono in *cose*. L'opposizione, di cui tratta la dialettica di cui ho trattato io, non è di una cosa contro un'altra, perchè è quella

intrinseca ad ogni cosa. Se il De Sarlo non sa elevarsi a questa regione del pensiero, io non so che farci: l'ho aiutato in tutti i modi col mio libro, ma ogni aiuto che si dia suppone la buona volontà della persona aiutata; e cioè che essa voglia procacciarsi la preparazione storica necessaria, e voglia degnarsi di pensare seriamente alla questione.

E il De Sarlo non vi ha pensato seriamente. Potrei addurre di ciò altre prove: come il fatto stesso che il suo articolo è intitolato *Un ritorno alla dialettica*, quando io lascio codesti *ritorni* ai poveri di spirito, e per mio conto non torno, ma vado innanzi; il rimprovero che egli mi muove di concepire lo sviluppo come *antitetico* col divenire, mentre non c'è parola del mio libro che possa averlo autorizzato ad attribuirmi un tale sproposito; l'attribuirmi l'altro sproposito, da me non scritto nè pensato, che « la fantasia è un grado dell'intelligenza », quando è notissimo che tutta la mia estetica è impiantata sul concetto della non-intellettualità della fantasia; la sua osservazione che la dialettica non può essere la logica della filosofia perchè in essa non si risolvono tutte le questioni logiche, quando io per l'appunto l'ho ristretta alla sola dottrina degli opposti, e cioè l'ho dichiarata solo un aspetto della logica della filosofia; e via discorrendo. *Sopratutto* il segno che egli non ha pensato seriamente alla questione è in quel suo continuo parlare, con tono di scherno, di una *mente subbiettiva*, che mi sembra il più volgare modo di dire che possa mai adoprarsi in argomento filosofico.

Io ho già avuto occasione di qualificare l'indirizzo perplesso e confuso che il De Sarlo segue, e fa seguire ai suoi scolari (1). La *Coltura filosofica*, rivista che insieme con questi egli ha preso a scrivere, ci darà il modo di esaminare più particolarmente tale indirizzo, che i libri del professore e le tesi di laurea degli scolari ci avevano mostrato. Nel programma della rivista si legge che « la filosofia non può oggi (?) costruirsi sul vuoto, ma ha bisogno di un substrato e di un contenuto concreto ». Sembra dunque che si tratti di costruire una filosofia coi risultati delle scienze: un quissimile del positivismo. Ma ciò che è chiaro e netto è dal De Sarlo sfuggito come peccaminoso; epperò, subito dopo, egli aggiunge che si propone « di analizzare e di segnalare principalmente i rapporti che la filosofia ha con tutte le altre scienze, di mostrare quanto ciascuna di queste contiene di filosofico o quali elementi può prestare ad una successiva elaborazione filosofica, quanto e come, insomma, ciascun ordine di conoscenze scientifiche, nessuno escluso, — nè quello delle scienze naturali nè quello delle scienze spirituali, — dalle matematiche alla biologia, alla psicologia, al diritto ecc., contribuisca e possa contribuire a una conoscenza sistematica del mondo e ad una concezione filosofica di tutta la realtà ». Dove si alternano e mescolano due concetti diversi: 1°) la rivendicazione che la filosofia fa delle questioni filosofiche che sono arbitra-

(1) Vedi *Critica*, II, 140-3, e IV, 373-377.

riamente incluse *nei libri* (non *nelle scienze*) degli scienziati, e quindi anche della determinazione che essa solo può fare dei suoi rapporti con le altre scienze e che è la logica (tesi che può essere accettata da ogni più puro idealista e che io ho sempre sostenuta); e 2°) la pretesa di una costruzione di sistema, la quale si faccia col riassumere i risultati delle scienze non filosofiche; il che è pensiero, quanto positivistico, altrettanto ineseguibile. Questi due diversi concetti dell'indirizzo filosofico, messi insieme, si contradicono intimamente; ma temo che a una mia domanda di chiarimenti l'ottimo De Sarlo risponderebbe nel gergo del Pseudoartabano degli *Acarnesi*:

ʼιαρταμὰν ἐξαρξας ἀπισσόνα σάτρα.

B. C.

III.

ANCORA DEL VERO ROSMINI E DI UN PRINCIPIO DI STORIA DELLA FILOSOFIA.

Nella *Rivista rosminiana* del 1° ottobre 1906, i proff. Carlo Caviglione e Giuseppe Morando replicano alla mia postilla intorno al *Vero Rosmini* inserita nella *Critica* dello scorso luglio (IV, 331-2). Secondo il C. « il dissenso, del resto, sembra più forte di quel che in realtà è ». Egli riconosce che « per il Rosmini l'Essere è essenzialmente intelligibilità, vale a dire oggetto di una mente... Perciò relatività somma essenziale dell'essere e del conoscere; l'essere *è* perchè il conoscere *è*, e viceversa. Potremmo dire che il pensiero rosminiano è il *relativismo* per eccellenza ». — « Ma non bisogna dimenticare, — egli soggiunge, — le differenze tra la Mente assoluta e le intelligenze finite. Rispetto a queste bensì rimane che esse sussistono per la loro intima relazione coll'essere obbiettivo, ma non si può più affermare il contrario... Ora, che altro è l'obbiettivismo se non questa indipendenza del vero dalle singole intelligenze finite? » (pp. 48-9).

Al prof. Caviglione rispondo: 1° Questo oggettivismo, che egli difende e vuol conciliato col « relativismo universale », non è l'oggettivismo rosminiano, ma l'oggettivismo del Gioberti, dal R. combattuto sempre perchè gli pareva che menasse dritto al panteismo. Il nodo della loro controversia, com'è noto, fu questo appunto: l'Essere, oggetto dell'intuito (delle intelligenze finite), è *ideale* o *reale?* E contro il Gioberti, il R. mantenne sempre che dovesse tenersi per ideale. Ora, l'idealità dell'essere è *relativa* appunto alle cosiddette intelligenze finite. L'essere ideale presuppone bensì, secondo il R., il reale; ma l'essere, oggetto dell'intuito, è l'ideale. — Se quindi il C. vuol attribuire al R. questo suo oggettivismo, ha contro di sè, apertamente, il R.

2° Cotesta distinzione di intelligenza finita e di Mente assoluta è giusta, e l'hanno fatta sempre quei soggettivisti, ai quali egli credo rivolga l'esortazione che non la dimentichino. Tutt'altro! La verità non è creazione della intelligenza finita: oh no! Ma, se il C. ci riflette, s'accorgerà che una verità se la crea pure l'intelligenza finita: la *sua* verità, — che può essere anche un errore. La verità assoluta è la creazione della Mente assoluta; la verità relativa è la creazione della Mente finita e relativa. In questo siamo d'accordo. — Il dissenso nascerà nel modo d'intendere il rapporto della Mente assoluta con le intelligenze finite. Ma, per non dir altro, se al C. sta a cuore l'oggettivismo, e non vuole incorrere in una tesi scettica, una certa identità tra l'una e le altre non può far a meno di ammetterla anche lui.

Il prof. Giuseppe Morando è un rosminiano del vecchio stampo: duramente dommatico, ombroso, acre, amaro. Alla mia distinzione tra la mentalità del filosofo, in quanto filosofo, e la mentalità del filosofo, in quanto critico e storico di se stesso, oppone questo argomento *ad hominem*: « E che direbbe il Gentile medesimo se qualcuno pretendesse d'intendere quel ch'egli scrive meglio di lui stesso? ». — Che direi? Stia un po' a sentire. Direi che questo qualcuno avrebbe torto, e io ragione. È contento il Morando? Il quale però avrebbe dovuto riflettere più pacatamente su quelle parole della mia postilla: « Rosmini, storico di se stesso, diede ragione al Manzoni; e la darebbe ora al signor Caviglione. Ma noi preferiamo il R. filosofo... ». Il che vuol dire: il R. non confesserà mai che altri intenda lui meglio che non s'intenda lui stesso; e come il R., non lo confesserà mai ogni scrittore che in qualche modo ragioni, con quella ragione che non è del R. nè di nessun altro, ma è — la ragione. Giacchè il Morando e tutti i rosminiani col loro puro — ma non tanto puro — oggettivismo, devono aver la bontà di riflettere a ciò: che non si può parlare di filosofia, in senso positivo, senza ammettere nel filosofo oltre la individualità storica, con speciali motivi, interessi, fini, una ragione che è — la ragione, senza motivi, senza interessi, senza fini: una ragione che ragiona secondo le leggi eterne della ragione. Che se la ragione del R. fosse proprio la ragione *sua*, diversa da quella del Morando, non so perchè il Morando vorrebbe difendere il prodotto di quella ragione, come verità, e non so nemmeno come farebbe a intenderne nulla. La verità rosminiana, se è verità, è verità di ogni ragione, cioè della ragione; e il R. l'ha costruita, non in quanto R., ma in quanto ragione. Davvero che questa non è una *verità semplicissima?*

C'è anche per la filosofia quella *benevola astuzia della Provvidenza*, onde Vico vide governato il mondo delle nazioni; la quale « come una mente *diversa*, alle volte *contraria* e sempre *superiore a' fini particolari e ristretti* che gli uomini si propongono, ne fa *mezzi* per *servire* a fini *più ampii* e gli adopera sempre per conservare l'umana generazione » come pel progresso del sapere filosofico. L'uomo che opera e che filosofa crede di raggiungere certi fini particolari; e quella mente *diversa* gli fa

attuare fini più ampii. Il R. filosofo si travaglia sul kantismo per spogliarlo della forma scettica o fenomenistica; e il R. uomo, cattolico, persuaso d'essere nato alla rigenerazione della cultura italiana per una filosofia che concilii le esigenze della ragione con quelle della fede, quest'altro R., con le sue polemiche contro i razionalisti tedeschi e con le caratteristiche assegnate alle proprie dottrine, si sforza di presentare in veste della più pura ortodossia il proprio pensiero. *Fata nolentem trahunt.* E il fato della filosofia è certamente la logica interna del pensiero, con la quale l'individualità storicamente determinata del filosofo non è a nessun patto confondibile. Nè il caso del R. è unico. Il kantismo vero contiene esso la critica definitiva della *cosa in sè* kantiana; e quello che per Kant è criticismo, o idealismo puramente trascendentale, in realtà è, come ha dimostrato la storia, il nuovo idealismo realistico. La filosofia vichiana, da Vico data per platonica e cattolica, è essenzialmente antiplatonica e profondamente anticattolica e razionalistica. Che meraviglia? Il pensiero nostro è quello che è, quale che sia la definizione che noi crediamo di poterne dare. Questa definizione appartiene a un momento dello spirito, che non è il momento logico, costruttivo, veramente filosofico, che ne è invece il presupposto. È vero che come riflessione sulla filosofia è essa stessa filosofia; onde il giudizio inesatto sulla propria filosofia è già un errore filosofico; ma un errore che non tocca la verità del già filosofato, se questo contiene una verità; come l'auto-critica erronea del poeta non guasta la bellezza della sua precedente creazione estetica. Ed era questo il senso del mio paragone.

Ma, venendo al punto che importa di più: il R. è *soggettivista?* Per negare questa mia tesi il Morando osserva trionfalmente che « precisamente perchè il soggetto è in relazione con la verità oggettiva ed assoluta, proprio per questo, si libera da sè, s'innalza fuori di sè, fuori del relativo e del soggettivismo per l'appunto ». Poi, per spiegarmi come sta proprio la cosa, mi fa notare che « nella conoscenza nostra nè può esservi il *totalmente assoluto ed oggettivo*, nè il *totalmente relativo e soggettivo* » e conchiude: « La dottrina che sta in mezzo a queste due impossibilità è la dottrina del R., che, ponendo una sintesi tra la mente nostra relativa e la verità assoluta, riconosce la vera natura dell'una e dell'altra » (p. 55). — Donde risulta che l'egregio Morando ancora non ha ben inteso di che soggettivismo io abbia sempre parlato a proposito del R., anche nella recente mia *Postilla*. Il soggettivismo mio non è la negazione dell'oggettivismo, come l'oggettivismo mio non è la negazione del soggettivismo. Sicchè, se gli piace, io dirò oggettivista il R., a patto che non s'intenda per oggettivismo la negazione del soggettivismo, e si riconosca col Gioberti che il R. non è abbastanza oggettivista. Di farmi la lezione sulla contraddizione intrinseca del relativismo assoluto non è affatto il caso; perchè la mia malattia, se mai, sarà l'assolutismo, anzi che il relativismo; e perchè intendere come relativismo il soggettivismo kantiano è uno sproposito storico, anche secondo il giudizio di Kant.

Queste cose oramai le sanno tutti; e sarebbe tempo che i rosminiani si persuadessero che il Rosmini si può studiare ancora, e si deve, come filosofo, ma non come critico, nè come storico della filosofia. Giudicare Kant, o Locke, o Hegel, ancora sulle orme del Rosmini è imperdonabile.

G. G.

IV.

« NATURA AN ARTE? »

Era un rompicapo dei vecchi libri d'istituzioni: se il poeta fosse fatto tale dalla natura o dallo studio; e la stessa domanda si ripeteva innanzi ai trattati di tutte le altre arti e professioni, con lunghe dissertazioni responsive.

Se ne discuteva già da un pezzo ai tempi di Orazio, il quale accenna alla questione; e la risolve col solito suo buonsenso, confinante alquanto col senso comune:

> Natura fieret laudabile carmen an arte
> Quaesitum est: ego nec studium sine divite vena,
> Nec rude quid possit video ingenium: alterius sic
> Altera poscit opem res, et coniurat amice.

Troppo facile soluzione, che ha il difetto solito delle soluzioni del senso comune; di essere materialmente, o meglio, all'ingrosso, vera, e formalmente, o rigorosamente, falsa. Perchè la domanda volge su quello che sia la causa o ragion propria della poesia; e questa domanda viene elusa col porre, nella risposta, due cause o ragioni: la natura e l'arte, la *dives vena* e lo *studium*; e col parallelizzarle: *coniurat amice.*

È indubitabile che l'una e l'altra cosa sia necessaria; ed è indubitabile del pari che la causa della poesia non può essere che in una cosa sola. E questo è il problema.

Il quale problema si risolve — ed è stato più o meno esplicitamente risoluto nei tempi moderni — con l'osservare che le due cose che si distinguevano e separavano, non sono separabili e neppure distinguibili: perchè la natura e l'arte, cioè l'ingegno e lo studio, sono il medesimo.

Infatti, l'ingegno — mettiamo, il genio poetico — non è un qualcosa di astratto, un'entità chiusa in sè, una certa droga limitabile materialmente nello spazio, un qualcosa d'immobile; ma è un processo, uno svolgimento. Concepire l'ingegno senza studio, la natura poetica senza l'arte, è come concepire una realtà senza svolgimento concreto, una realtà quindi irreale od astratta, perchè realtà è svolgimento.

È stata di recente richiamata l'attenzione su alcune vedute profonde, che, in un suo giocoso dialogo, espose intorno all'educazione l'abate Galiani; il quale fu forse tra i primi, se non il primo, a scorgere in modo moderno il rapporto di natura e di educazione, contrastando in questa

come in altre cose alle idee correnti nel secolo XVIII. « Il y a dans le monde plus de nature et moins de violation de ses lois que vous ne pensez: on est ce qu'on doit être. Il en est des hommes comme des bêtes; la nature fait les plis: l'éducation et l'habitude y font les calculs ». « Les trois quarts des effets de l'éducation sont la même chose que la nature elle même: une nécessité, une loi organique de notre espèce, un effet de notre constitution machinale ». « Toute la morale est un instinct, et ce n'est pas l'effet de l'éducation qui change, altère ou contrarie la nature; les sots se l'imaginent: tout est, au contraire, l'effet de la nature même, qui nous indique et nous pousse à donner cette éducation, qui n'en est que le développement » (1).

L'educazione è, per l'appunto, *développement*, svolgimento; e un ingegno senza educazione, cioè senza svolgimento, non è un ingegno. Il vero ingegno domanda di svolgersi, cioè di essere educato e di educarsi; e si procura la coltura che gli occorre, quella e non altra; ma quella certamente. E bisogna perciò essere molto restii ad accettare i giudizii correnti sul tale o tal altro che « ha molto ingegno, ma non ha sufficiente coltura »; o che « ha molta coltura e scarso ingegno ». Perchè, rigorosamente parlando, colui che avrebbe un ingegno incolto, o *rude* come diceva Orazio, non ha l'ingegno vero, il cui carattere è la coltura; colui che avrebbe molta coltura ma scarso ingegno, non ha neppure coltura, giacchè la coltura non è davvero tale se non è trasformata, dominata ed assorbita dall'ingegno, costituendone il naturale svolgimento. Codesti giudizii nascono di solito dal paragonare estrinsecamente due diversi temperamenti mentali, e ascrivere a mancanza dell'uno rispetto all'altro quella che è la diversità tra l'uno e l'altro. E, quando sembrano indicare qualcosa di vero, — un dato difetto d'ingegno, — l'indicano imprecisamente. Chi nasce con l'ingegno dello storico si procura la coltura storica; chi nasce con l'ingegno del poeta, si procura la coltura poetica; chi nasce con l'ingegno del filosofo, si procura la coltura filosofica: nel mondo dello spirito non vi sono vescovi *in partibus*. Gl'ingegni mancati non sono veri ingegni, appunto perchè sono mancati.

B. C.

V.

LA FILOSOFIA DEL DIRITTO
NELLE FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA.

Quale ufficio compie la cattedra di filosofia del diritto nelle facoltà di giurisprudenza?

Quando ero studente di giurisprudenza, ricordo che mi stillavo il cervello per trovar la differenza tra ciò che ascoltavo nell'aula dove s'in-

(1) Vedere il *Dialogue sur les femmes*, in app. al 2° vol. delle *Lettres à M.me d'Épinay*, ed. Asse, Paris, Charpentier, 1882.

segnava l'*Enciclopedia giuridica*, e ciò che ascoltavo nell'altra aula, destinata alla *Filosofia del diritto*. E non ci riuscivo. E mi pareva che il professore di filosofia del diritto non facesse se non ripetere in modo meno preciso ciò che i suoi colleghi di facoltà sapevano in modo preciso.

Quella filosofia del diritto non era altro, infatti, che una specie di enciclopedia giuridica: un po' di diritto civile e penale, un po' di storia del diritto e qualche discussione politicheggiante sul divorzio, sulla ricerca della paternità o sul diritto al lavoro.

A che serviva?, o meglio, poichè le condizioni sono ora le medesime di allora: a che serve?

In una facoltà di *tecnici*, — civilisti, romanisti, storici, economisti, — quel povero insegnante di filosofia del diritto ha tutta l'aria di un intruso, di un inesperto, che maneggia gli istrumenti altrui e rischia di guastarli. E, — salvo poche eccezioni, che si son avute, a dir vero, negli ultimi tempi, — il reclutamento di quegli insegnanti risponde alla loro dubbia funzione: essi sono scelti, di solito, tra i giuristi mal riusciti e i filosofi non ben riusciti.

Io comprendo come, posto questo concetto della filosofia del diritto, sia sorto in qualche facoltà un tal sentimento di diffidenza verso di essa, che, non potendosi legalmente, si è cercato di abolirla praticamente. A Napoli, per esempio, la filosofia del diritto è affidata da più anni all'insegnante di storia del diritto: e non credo per altra ragione se non perchè è bene assodato che quell'insegnante non se n'è mai occupato, non ne sa nulla ed è perciò affatto innocuo, o il meno possibile nocivo, ai giovani che debbono prepararsi a far gli avvocati o i magistrati.

Ma il concetto di un insegnamento filosofico nella facoltà di giurisprudenza non dovrebbe essere quello corrente: non dovrebbe confondersi con la enciclopedia giuridica; non consistere in un ibrido miscuglio di un po' di filosofia con alquanta storia, alquanto diritto positivo e molte chiacchiere sulle condizioni sociali presenti e il diritto condendo.

Sono tutt'altro che un fautore della divisione delle facoltà universitarie. Ma, finchè la divisione dura, e dura una speciale facoltà di giurisprudenza, a me non pare che questa possa risolversi tutta in una serie di discipline tecniche od empiriche. Perchè e avvocati e magistrati e funzionarii, e quanti altri si preparano in quella facoltà, hanno pur da fare con gl'interessi, le aspirazioni, i diritti e i doveri degli uomini; e debbono operare sugli uomini, e non sui loro corpi, come i fisiologi ed anatomisti, o sulle pietre, come i geologi.

Mi sembra quindi opportuno che alla facoltà di giurisprudenza sia unito un insegnamento di filosofia. Ma di *filosofia* senz'altro, e non già di *filosofia del diritto;* perchè la filosofia del diritto non è isolabile dall'organismo della filosofia, e quando si cerca d'isolarla, diventa così evanescente da doverla riempire, per darle l'aspetto di cosa solida, di un contenuto estraneo e raccogliticcio, — come per l'appunto ora accade.

Che poi l'insegnante di filosofia in una facoltà di giurisprudenza debba adattare, in qualche modo, i suoi corsi alle condizioni e ai bisogni d'intelletto e di coltura degli studenti di diritto; e quindi prendere come punto di partenza i problemi giuridici e morali, o ad essi riferirsi di frequente; è cosa che s'intende. Ma ciò appartiene all'abilità pedagogica (che è da presupporre) dell'insegnante, e non alla sostanza dell'insegnamento. Il quale, se deve essere insegnamento di filosofia, deve presentare in iscorcio tutte le parti del sistema.

Forse l'idea che io pongo sembrerà ineseguibile; e forse anche si osserverà che è già tanto difficile trovare mediocri professori di filosofia per le nostre undici o dodici facoltà di lettere e filosofia da non potersi sperare di trovarne ancora altri sopportabili per le quindici o sedici facoltà di giurisprudenza. O, infine, si tornerà a sostener la tesi radicale che la facoltà di giurisprudenza dev'essere di mera giurisprudenza e discipline tecniche sussidiarie; e che per la coltura generale c'è il liceo, per lo studio superiore della *humanitas* c'è la facoltà filosofico-filologica, e non è il caso perciò di un complemento filosofico in una facoltà che ha fini speciali.

Non dico chè quest'ultima tesi non abbia la sua logica. Ma, se la cosa sta così, per mio conto sarei disposto a far eco agli abolizionisti risoluti; convinto anch'io che l'insegnamento *specifico* della filosofia del diritto, così come ora si suol somministrare, non è nè giurisprudenza nè filosofia: ossia, non è una cosa seria.

B. C.

VI.

LA FILOSOFIA E IL CODICE PENALE.

Il sig. Giovanni Marchesini, autore dell'aureo volume *Le finzioni dell'anima*, nel fascicolo di febbraio della sua *Rivista di filosofia e scienze affini* ci fa sapere:

1º) che noi « andiamo ristuccando il mondo ». Il che importa, nel sig. Marchesini, la persuasione che egli invece, con la sua rivista e coi suoi volumi, lo diverta;

2º) che egli « parteggia per gli usi praticati dai gentiluomini ». Tesi che si può concedere, perchè si può essere squisito gentiluomo e rozzissimo filosofo;

3º) che egli voleva ricorrere all'ausilio del « Codice penale », e aveva trovato « una solida base di dritto » contro le critiche della *Critica;* ma « giudizii autorevoli, efficaci ed esaurienti, esortazioni ecc. ecc. » lo hanno indotto a rinunziare al proposito. — Ed ha fatto male: egli, che tiene a divertire il mondo, non doveva defraudarlo di un così nuovo divertimento.

E — chi sa? — in un'aula di tribunale penale il positivismo del sig. Marchesini avrebbe trovato miglior fortuna che non nei tribunali filosofici;

4°) che, intanto, ci abbandona alla « condanna della pubblica opinione ». E qui non c'è da osservare se non che quest'appello è perfettamente conforme all'indirizzo dell'etica positivistica, che sostituisce alla coscienza morale la « pubblica opinione ». Cfr. già Locke, *Essay on human understanding*, l. II, c. 28, §§ 10-11.

G. G.

LIBRI DI RECENTE PUBBLICAZIONE:

F. Torraca, *Scritti critici*, Napoli, Perrella, 1907.

O. Bacci, *Prose e prosatori*, scritti storici e teorici, Palermo, Sandron, 1907.

G. Ortolani, *Della vita e dell'arte di Carlo Goldoni*, saggio storico, Venezia, Istituto veneto di arti grafiche, 1907.

F. Atger, *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*, Paris, 1907.

A. Lehmann, *Lehrbuch der psychologischen Methodik*, Leipzig, 1907.

M. Schinz, *Die Moralphilosophie von Tetens*, Leipzig, 1907.

G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, Ein Vortragszyklus, Leipzig, 1907.

C. A. Beard, *An introduction to the english historians*, London, 1906.

L. Engel, *Geschichte des Illuminaten-Ordens*, Berlin, 1906.

O. Böckel, *Psychologie der Volksdichtung*, Leipzig, 1906.

Ch. Bastide, *Jean Locke: ses théories politiques et leur influence en Angleterre*, Paris, Leroux, 1907.

Fr. Staudinger, *Wirtschaftliche Grundlagen der Moral*, Darmstadt, 1907.

Th. Elsenhans, *Fries und Kant*, Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie, Giessen, 1906.

G. Lanson, *Voltaire*, Paris, 1906.

G. W. F. Hegel, *Das Leben Jesu*, etc., nach der ungedruckten Handschrift, hg. v. P. Roques, Jena, 1906.

G. Mehlis, *Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799-1804*, Heidelberg, 1907.

G. Hölscher, *Der Sadduzäismus*, Eine kritische Untersuchung zur späteren jüdischen Religionsgeschichte, Leipzig, 1906.

E. Juvalta, *La possibilità e i limiti della morale come scienza*, Torino, 1907.

FEDERICO TEDESCHI, *Gerente*. Trani, 1907 — Tip. Vecchi e C.

LA CRITICA

RIVISTA

DI LETTERATURA, STORIA E FILOSOFIA

DIRETTA DA B. CROCE

Anno V, fasc. III.

20 maggio 1907.

Direzione:
VIA ATRI, 23 - NAPOLI.
Amministrazione:
GIUS. LATERZA & FIGLI, EDITORI - BARI.

SOMMARIO DEL FASCICOLO III.

DI UN CARATTERE

DELLA PIÙ RECENTE

LETTERATURA ITALIANA

Mi sembra opportuno interrompere con un breve intermezzo la rassegna che vado facendo degli scrittori e delle opere più notevoli della letteratura italiana dell'ultimo mezzo secolo.

E chiamo « intermezzo » l' « articolo di fondo » di questa volta, non già soltanto perchè esso esce dallo schema solito degli altri, ma perchè oltrepassa, in verità, quella stretta considerazione letteraria ed artistica, cui procuro di rigorosamente attenermi nelle mie *Note*. Il fatto, che vorrei mettere in rilievo, benchè abbia relazione con la letteratura determinando e certi motivi artistici e certe brutture antiartistiche, è, prima che un fatto letterario, una *condizione di spirito:* la quale, essendo assai diffusa e riflettendosi anche in molte manifestazioni letterarie, viene poi a costituire un « carattere », — uno dei caratteri, e non il più attraente, — della più recente letteratura.

Si possono infatti distinguere, nella moderna vita spirituale e letteraria italiana, due periodi, che cronologicamente si delimitano, il primo dal 1865 al 1885 (o dal 1870 al 1890), e il secondo dal 1885 (o dal 1890) ai giorni nostri; e che letterariamente si contrassegnano il primo col nome di GIOSUE CARDUCCI, il secondo con la triade onomastica del D'ANNUNZIO, del FOGAZZARO e del PASCOLI. Sarebbe di certo ozioso, ossia fallace, istituire un paragone punto per punto, per contrapporre l'un periodo all'altro e determinare pedantescamente la superiorità dell'uno sull'altro; quando essi formano in realtà un unico processo, che si tratta d'intendere. Ma, pel fine appunto di tale intendimento, è lecito ed utile ricorrere al paragone, per meglio acuire lo sguardo a cogliere i tratti più caratteristici degli avvenimenti che si sono svolti e si vanno svolgendo.

Ora, se si fa il paragone tra i due periodi così, all'ingrosso, distinti, si noterà, io credo, la maggiore finezza e complicatezza spirituale del periodo più recente; ma si noterà anche un'altra differenza tra i due, che non saprei esprimere altrimenti se non dicendo: che, nel periodo più recente, *spira vento d'insincerità.*

I.

Richiamiamo per rapidi accenni le forme principali dell'arte e del pensiero nel periodo del Carducci. C'era, anzitutto, la poesia carducciana, maturatasi allora con le *Rime nuove* e con le *Odi barbare:* una poesia tutta fondata in quei sentimenti, che potrebbero dirsi fondamentali dell'umanità: l'eroismo, la lotta, la patria, l'amore, la gloria, la morte, il passato, la virile malinconia. L'ideale carducciano non è un ideale transitorio, ma è quello che canta nel fondo di ogni animo forte e sensibile, complesso ed equilibrato: perciò il Carducci è sulla linea della grande poesia: è un omerida. E come, a quel suo ideale, egli dava tutto sè stesso! Chi non ricorda le *furie* della sua prosa *vivaci* e *schiette,* in difesa di ciò che aveva caro, in offesa dei suoi avversarii? Anche nelle sue mutazioni apparenti c'era sempre il medesimo uomo, che proseguiva un medesimo ideale: che lo vedesse in Mazzini o in Crispi, nei garibaldini partenti dallo scoglio di Quarto o negli alpini passati a rassegna da re Umberto tra le alpi nevose; che nella sua gioventù lo chiamasse Satana o nella sua maturità, Dio. « Un sogno tra di furore ed ardore e malinconia », egli definì benissimo da sè stesso, negli ultimi anni, la sua poesia; quando gli appariva già un passato (1).

Accanto alla grande figura del Carducci, si movevano, — più rappresentativi e meno solitarii, — i *veristi:* coloro che in romanzi, novelle e drammi pretesero rappresentare oggettivamente quel che gli uomini sono nella loro genuina realtà, le passioni umane senza veli e senza trasfigurazioni fantastiche, le condizioni reali delle varie classi sociali e delle varie regioni d'Italia; e sognarono di fondere tra loro l'arte e la scienza, producendo romanzi e drammi e novelle *scientifiche,* costruite con l'osservazione, l'esperimento e i documenti umani. Certamente, il loro programma era sbagliato; la scienza e l'arte sono inconciliabili, non perchè avverse ma perchè diverse: la

(1) In una lettera del 2 novembre 1902, che fu riprodotta dal *Giornale d'Italia* e da altri giornali.

loro opera era tutt'altro che oggettiva, e la loro rappresentazione della vita tutt'altro che piena, anzi sommamente unilaterale; l'uomo era abbassato ad animale, la società a gruppi animaleschi disputantisi tra loro la preda, il cibo e la femmina: pochi di quei veristi, infine, ebbero tal forza d'ingegno da attingere il livello dell'arte. Ma, — posta l'illusione, — quanta onestà di propositi, così da parte dei maggiori come dei minori di quell'indirizzo, nel far del loro meglio per eseguire il loro programma! Essi ubbidivano senza saperlo a una necessità superiore: perchè, oltre la parte d'illusione, c'era nell'opera loro l'elemento vivo, proveniente dalle condizioni generali dello spirito europeo che s'era rivolto fiducioso alle scienze naturali e aveva chiesto la verità all'esplorazione naturalistica dell'uomo: onde, necessariamente, dovevano trovarsi condotti alla contemplazione dell'animalità. Chi ripercorra i volumi della scuola veristica, — anche, come dicevo, quelli dovuti a scrittori di second'ordine, — se è spesso offeso da un materiale di percezioni non trasformate in arte, non perde mai il contatto con la realtà e con la vita.

Come nell'arte così nella filosofia, i rappresentanti del tempo, i positivisti e i neocritici (varietà del positivismo), dicevano quel che pensavano: poco, in verità, perchè pensavano poco; ma non più di quanto effettivamente pensassero. Erano spesso sgrammaticati quei positivisti italiani: erano ignoranti della storia filosofica e della grande filosofia: erano perfino ridicoli, quando scambiavano Herbert Spencer per un Aristotile moderno, o Carlo Darwin per un filosofo. Ma avevano fede nella scienza, tanto che, da pii credenti, nella fraseologia scientifica della zoologia e della fisiologia tradussero tutte le loro idee, e immisero nella lingua italiana un fiume melmoso di metafore tratte dalla biologia. Cattivi educatori al pensare metodico, ma entusiasti dei loro cattivi metodi; e portatori e trasmissori quindi di quell'entusiasmo, del quale l'uomo non può far di meno. — Poco distinguibili, sostanzialmente, da essi furono, allora, i neocritici, che partecipavano della fede illimitata nel valore della scienza esatta, e solo si permettevano qualche riserva ora sul metodo ora sulle conclusioni: coi positivisti avevano in comune un certo agnosticismo finale, ma un agnosticismo che era, più che altro, una confessione d'impotenza e di timidezza. Don Abbondio, che confessa di aver paura, sarà un pauroso, ma non è poi un bugiardo. Anche i positivisti e i neocritici obbedivano a una necessità: dopo l'orgia metafisica della prima metà del secolo, dopo le facili costruzioni della filosofia della natura, una reazione era inevitabile che affermasse

l'autonomia delle scienze esatte. Le reazioni come le rivoluzioni non scelgono i loro strumenti: prendono quelli che trovano; e presero i positivisti e i neocritici, i quali, per tal ragione, espressero qualcosa di serio, forse loro malgrado, certo in modo diverso dalla loro consapevolezza.

Gli *eruditi* di quei tempi furono, come a dire, i positivisti nel campo della storiografia. Questa è la ragione per la quale gli eruditi ebbero sempre grandi simpatie pei positivisti: parecchi di essi furono, perfino, più o meno lombrosiani, nelle teorie sul genio: anche oggi i superstiti eruditi di vecchio tipo sono pronti, per esempio, ad appoggiare l'istituzione nelle facoltà di lettere delle cattedre di psicologia fisiologica e di sociologia o i gabinetti di linguistica sperimentale; a combatter l'idealismo, confondendolo con lo spiritualismo e col reazionarismo religioso; a proporre l'abolizione dell'insegnamento filosofico nelle scuole secondarie; e simili. Questa è anche la ragione per cui non c'è concessione che si faccia, non c'è omaggio che si renda alla necessità delle ricerche documentarie, delle indagini archivistiche, delle ricostruzioni dei testi, delle edizioni diplomatiche e critiche, della solida cultura filologica; non c'è concessione e omaggio di tal sorta, che bastino a placare gli eruditi di vecchio tipo, e a conciliarli con l'estetica e con lo studio estetico dell'arte. Essi non tengono soltanto al metodo erudito (che gli avversarii accettano, e non a parole); ma anche, e più, alla metafisica materialistica o agnostica, che vi hanno congiunta sin dai loro giovani anni, e che non sanno più dissociare dall'erudizione; la quale, per sè presa, dovrebbe essere, ed è, affatto indifferente ad ogni metafisica, semplice procedere metodico. Gli eruditi (positivistici) pretendevano studiar la storia umana prescindendo dagli ideali dell'uomo, la storia dell'arte e della poesia prescindendo dall'arte e dalla poesia, senza travagliarsi sui concetti e sui problemi di queste. Bisognava — aveva detto il Taine — considerar le opere poetiche come la botanica fa delle piante e fiori; e cioè — per non lasciarci ingannare da quel che vi ha di leggiadro, di arboreo e di floreale in tali immagini, — come un fatto non umano e non spirituale: così come il naturalista guarda impassibile le urine, gli essudati e le deiezioni. Nei libri di quegli eruditi (quando non si contradicevano, come per fortuna avveniva spesso, cedendo essi al gusto naturale e al buon senso) la poesia per l'appunto fa la figura di un essudato o di una deiezione. Sì, tutto ciò è vero; e per questo noi combattiamo e combatteremo non l'erudizione, — che altamente pregiamo, — ma l'erudizione confusa col positivismo e i positivisti camuffati da eruditi. Ma è anche

vero che quegli eruditi di vecchio tipo obbedivano anch'essi a un bisogno di reazione contro le storie a priori ed arbitrarie dell'ultima filosofia idealistica, contro le filosofie della storia, come i positivisti contro la filosofia della natura. Essi restauravano l'autonomia della ricerca storica, la quale si fonda sull'elemento intuitivo, ch'è il documento, la testimonianza, la lezione esatta. Perciò il programma erudito fu calorosamente bandito e calorosamente accettato. Il Carducci diceva ai giovani: — Entrate nelle biblioteche e negli archivii d'Italia; sentirete come quell'aria e quella solitudine siano sane e piene di visioni da quanto l'aria e l'orror sacro delle vecchie foreste; — e noi entravamo palpitanti in quei vecchi depositi di carte, in quegli antichi palazzi principeschi o ex-conventi tappezzati di libri, di codici e di *filze;* e gioivamo alle prime piccole scoperte che ci riusciva di fare, o che credevamo di aver fatto. — Cercate l'inedito; — e noi esultavamo ad ogni documento *inedito* che ci passasse tra le mani (dimenticando troppo spesso l'arguto detto di un francese, che il *vero inedito* è lo *stampato!*). — Specializzatevi, non svolazzate da un argomento all'altro, come dilettanti; — e noi cercavamo un campicello nella storia d'Italia, un periodo di quindici o venti anni, un genere o sottogenere letterario, un singolo poeta o poetucolo, proponendoci di consacrargli parecchi anni della nostra esistenza, di dotarlo di biografia, bibliografia, edizione critica, storia delle fonti, storia della fortuna e via dicendo; e asserragliandoci bene in quell'argomento per diventar « competenti »; cingendolo di una siepe *utile e pia* contro il *ladro-dormi-'l dì,* contro gl'incompetenti e i dilettanti! — Ricordo questi particolari, che hanno del comico, e li sottolineo con un sorriso; ma hanno insieme del commovente perchè ravvivano impressioni giovanili, e testimoniano di quel che c'era di serio nel movimento erudito d'allora, giacchè ogni entusiasmo ha un fondo di serietà. E, infatti, il movimento erudito ha prodotto effetti duraturi.

Non proseguirò indicando l'atteggiamento dello spirito pubblico rispetto alla vita pratica e politica. Si viveva ancora sulla ricca eredità della rivoluzione italiana: l'eredità di Mazzini e di Cavour, concordi nell'ideale della libertà e del progresso, per quanto diversamente inteso e temperato; concordi nell'anticlericalismo, nella concezione laica dello stato e della vita moderna. So bene che in quel periodo si manifestarono le peggiori piaghe della politica italiana, come l'affarismo e la corruttela elettorale. Ma lo storico futuro dovrà pure riconoscere che molti di quei mali accompagnavano lo svolgimento dell'Italia a nazione moderna; e, per mio conto, non

ho mai ascoltato con troppa edificazione le idilliche descrizioni dei primi anni dell'unità, per es. a Napoli, quando con votazioni unanimi si eleggevano a deputati, nei varii collegi della città, Cavour, Lamarmora, Mazzini, Garibaldi, Carlo Poerio, tutto il Pantheon del risorgimento. Si eleggevano da poche centinaia di elettori dell'alta borghesia, alquanto retori o molto ingenui, inesperti della vita politica, inconsapevoli d'interessi precisi da difendere: le plebi borboniche non sapevano che cosa farsi del nuovo strumento elettorale: non sapevano neppure che potevano offrire in vendita il loro voto! L'apparizione della corruttela, della clientela, del voto venduto, dei caporioni elettorali, fu in certo modo un progresso, perchè fu l'uscita dall'Eden: svelò le condizioni effettive del paese, e iniziò la *via crucis* dell'educazione politica, ancora ben lontana dall'esser compiuta.

II.

Ma lasciamo la politica: il *paganesimo eroico* del Carducci, il *verismo*, il *positivismo*, l'*eruditismo*, erano le forme principali della vita spirituale italiana in quel tempo. Forme ormai invecchiate, di cui non ritroviamo ai nostri giorni se non stanchi rappresentanti. Ora, — e cioè nel periodo successivo, che dura ancora, — appaiono nell'arte, nella filosofia, negli studii storici, tipi psicologici affatto diversi. Abbiamo, non più il patriota, il verista, il positivista; ma l'*imperialista*, il *mistico*, l'*esteta*, o com'altro si chiamino, con quasi innumerevoli serie di specificazioni e varianti di nomi.

Tutti costoro, malgrado le varie pretese e i varii nomi, hanno una comune fisonomia. Sono tutti operai della medesima grande industria: la grande industria del *vuoto*. Ne raccolgono la materia prima, la sottomettono a una sgrossatura, la fanno passare pei varii gradi di elaborazione, la riducono in forma di manufatti, la mettono in mostra nelle vetrine, la consegnano agli adescati consumatori. Che cosa vogliono? Chi lo sa? — Il mistico è cattolico, neocattolico, francescano, asceta; ma, se si dice cattolico, non lo mettete troppo alle strette, non lo interrogate sulle idee fondamentali del cattolicesimo, non gli domandate se crede alla divinità di Gesù o a un Dio personale; se è francescano od asceta, non pretendete che ami sul serio la povertà o pensi sul serio di ritrarsi in solitudine e campar d'elemosine. Essi sono cattolici, ma *in un certo senso*, che si guardano bene dal determinare; francescani, *in un certo senso*, che è e non è poi quello di Francesco d'Assisi; asceti, che amano

le pratiche dell'ascetismo nei libri in cui le trovano descritte, e disprezzano la vita attiva, salvo a parteciparvi, e a lamentarsi anzi di non parteciparvi mai abbastanza. L'imperialista vuole trarre l'Italia a grandi destini: vuole schiacciare la bestia democratica: vuole conquistare, guerreggiare, cannoneggiare, spargere fiumi di sangue; ma se gli domandate contro chi e perchè e con quali mezzi e a quali fini, ve lo disgusterete: rivolgerà contro di voi i suoi cannoni di parole: egli sente che i suoi programmi di dominazione e devastazione perderebbero la loro grandiosità, anzi si dissiperebbero, se si volesse determinarli storicamente. L'esteta, se è artista, vagheggia un'arte che non si esprima nè con le parole, nè coi toni, nè con le linee, nè coi colori: il capolavoro non ancora fatto, ma sognato, che sarà sempre sognato e non mai fatto. Se è critico, proclama una critica d'arte, che prescinda dalla lingua in cui è scritta l'opera o dalle linee che l'artista ha tracciato; che stia di là così dalla gretta erudizione come dalla critica con base teorica; che si faccia con un metodo incomunicabile, cadendo in deliquio, in rapimento, in ebbrezza, in estasi; che si effonda in un ditirambo, il quale non significhi niente di preciso, e sia un ditirambo del ditirambo, un ritmo della ritmicità. Se a quell'artista dite di provarsi a far qualcosa di chiaro e semplice, vi considererà come un borghese incapace di penetrare nella sacra ombra del tempio dell'arte; se a quel critico chiedete di render conto delle sue affermazioni, o gli notate gli spropositi di fatto e le interpetrazioni false che gli escono di bocca, egli vi risponderà che non siete giunti ancora allo stato di perfezione in cui le cose si vedono senza bisogno di guardarle, gli spiriti si comprendono senza conoscere le parole materiali, si fa la storia inventandola, e si gode l'arte — soprattutto quando non esiste.

Questa fabbrica del vuoto, questo vuoto che vuol darsi come pieno, questa non-cosa che si presenta tra le cose e vuole sostituirvisi o dominarle, è l'*insincerità* di cui parlavo in principio: il fenomeno che appare nel più recente periodo della vita e della letteratura italiana. Non bisogna scambiar questo malanno con gli altri, che furono prima, o che ci sono sempre stati. Noi avevamo l'enfasi e la retorica — patriottica, politica, sentimentale, filosofica, ecc.; — ma l'enfasi e la retorica sorgevano su qualcosa di solido: erano il tentativo di proseguire ispirazioni già esaurite, o di risvegliarle artificialmente nei momenti in cui tacevano: ciarlataneria, senza dubbio, ma ciarlataneria di una data specie. La nuova retorica invece è, più propriamente, l'*ineffabile*. Si potrebbe documentare con le forme verbali di recente introduzione, e che contrastano stranamente

con le forme verbali della retorica, per esempio, quarantottesca. Sono formule negative come *i sogni che nessuno ha mai sognato, il bianco di cui nessun bianco fu più bianco, le parole grandi che nessuno mai disse, i ritmi che non mai s'udirono;* e poi superlativi a profusione, e indicazioni di gesti che non si traducono in movimenti nè di mano, nè di piede, nè di alcun'altra parte del corpo.

E sarebbe anche un'obiezione poco efficace l'addurre che gli stati d'animo — misticismo, cattolicismo, estetismo, imperialismo, ecc., — che qui si bollano come insinceri, sono sinceramente sentiti, e meritano rispetto. Perchè, quando io parlo d'insincerità, mi guardo bene dal dar taccia di bugiardi, nel senso volgare della parola, ai varii rappresentanti di quegli indirizzi spirituali: ci sono, sì, tra essi mistici per opportunismo, aspiranti alle cattedre; o imperialisti e neocattolici per opportunismo, aspiranti alla fortuna politica: ma per me costoro non contano, nè di essi io mi occupo. Oltre l'insincerità superficiale, ch'è quella che si usa con gli altri, quando si mente nascondendo il nostro vero pensiero, ve n'ha un'altra, profonda, che usiamo con noi stessi, quando non ci adoperiamo a venire in chiaro del nostro vero essere. È questa seconda insincerità, che ho principalmente di mira: la poca chiarezza intima; lo stato psicologico in cui l'uomo non mente più agli altri, perchè ha già mentito a sè stesso; e, a furia di mentirsi, ha fatto tale una confusione nel suo animo, che non ci si raccapezza più: ha arruffato una matassa, che non riesce più a dipanare: è giunto a una sorta d'incolpevolezza e d'ingenuità, che ha a fondamento una grande colpa e un grande artificio.

Sincerità! Ma il misticismo congiunto alla filosofia, il cattolicesimo congiunto al razionalismo, l'ascetismo alla vita attiva, l'ineffabilità all'arte, l'antistoricità alla critica d'arte, sono diadi di termini inconciliabili: essi non possono trovarsi insieme in un animo medesimo. Quando sono congiunti, quando stanno insieme, gli è perchè ce li fate stare a forza, con la vostra volontà, col vostro arbitrio, pei vostri interessi, pei vostri comodi, per la vostra pigrizia. E perciò siete insinceri. Che fede posso io dare alle vostre proteste di sincerità, quando le cose hanno la loro propria voce e protestano in senso contrario? Un misticismo, che ragiona e polemizza, è un misticismo contradittorio; e quando vuol affermarsi, deve uscire in suoni rotti e vaghi, come appunto succede. Un cattolicesimo, che vuole modernizzarsi, ignora di proposito che questo modernizzamento è stato già fatto, attraverso la storia, attraverso la rinascenza,

la riforma e l'enciclopedismo e la filosofia speculativa; che i dommi si sono già evoluti in verità filosofiche; e che i veri e modernizzati cattolici e cristiani, son coloro — che non portano più quei nomi (1). Se i razionalisti fanno buon viso per politiche convenienze ai nuovi tepidi colleghi e più o meno se ne contentano, la Chiesa Cattolica mostra la sua tradizionale chiaroveggenza e coerenza col respingerli e condannarli. Così un ascetismo, — buddhistico, o di altra qualsiasi specie, — vagheggiato e inculcato come forma religiosa adatta all'Europa moderna, svela la sua contraddizione, perchè è costretto a mettersi in armonia con le occupazioni affatto terrene e mondane dell'Occidente (e, a dire il vero, anche dell'Estremo Oriente, se la guerra, l'industria e il commercio sono occupazioni terrene); e o viene negato ed assorbito, o resta ascetismo di solo nome, e quindi senza effetti (2). Contro la forza delle cose non vale forza di parole. Si può spiegare l'errore, si può attenuarlo mostrando come in alcuni sia uno stato di confusione passeggiera o di transizione; ma la contradizione resta.

III.

Piuttosto sarà bene notare che qui si descrive una corrente spirituale, uno stato psicologico, e se ne disegnano i tipi principali; ma lo stato psicologico isolato per astrazione, e i tipi di esso, non esistono *ut sic*, nè sono gl'individui. Guai a noi se le categorie del male e dell'errore s'incarnassero pienamente; se i morbi esistessero nel mondo spirituale come estratti concentrati e come *virus* da laboratorio! Ma, come l'uomo empirico non incarna mai pienamente l'ideale astrattamente fissato del bene, così, per fortuna, non incarna neppure l'antideale del male e dell'errore. Gl'individui sono spesso assai migliori del loro falso ideale; e se in parte della loro opera manipolano il vuoto nel modo che si è detto, in altre parti mettono il meglio di loro stessi: acuti pensieri, accurate ricerche storiche, delicate impressioni artistiche, sinceri slanci religiosi. Degli individui, — poeti, filosofi, storici, sociologi, — noi abbiamo parlato, e seguiteremo a parlare, uno per uno, cercando di analizzarli e caratterizzarli nei loro varii aspetti e nelle loro complicate evoluzioni. Ma lo studio che andiamo facendo dell'Italia contemporanea, e i risultati di esso in parte già da noi offerti al pubblico, ci hanno

(1) Vedi gli articoli del GENTILE, in *Critica*, I, 206-13 e III, 203-221.
(2) Vedi, a proposito del buddhismo, GENTILE, in *Critica*, II, 128-132.

mostrato come una serie di manifestazioni malsane, che appaiono nei varii campi, si possano ridurre ad unica corrente, che è quella forma di falsità, che nasce dal vuoto; e tale corrente conveniva isolare per guardarla meglio.

Che non si tratti di un'illusione della nostra fantasia, ma di alcunchè di ben reale, basterebbe a provarlo quella triade onomastica, con la quale, come si è detto, si può contrassegnare il più recente periodo della letteratura italiana: la triade del D'Annunzio, del Fogazzaro e del Pascoli. I lettori sanno come io faccia grande stima di una parte della loro produzione, e specie dell'opera del primo, che è, dei tre, il più ricco e forte temperamento artistico; e come mi sdegni, allorchè li vedo trattati con indifferenza e dispregio dai rappresentanti della banalità ufficiale, e dagli insipidi lodatori del passato e trapassato. Qualche maligno direbbe che io mi sdegno e li difendo, per poterne dir male a modo mio; come Tancredi rotava la spada a difesa di Argante per ucciderlo lui. Ma sarebbe una malignità, in cui di vero ci sarebbe solo questo, che a me dispiace, in quei tre, proprio ciò che altri vi ammira: la morale eroica e la lirica civile e nazionale del D'Annunzio, il neocattolicesimo e la morale erotica del Fogazzaro, la gonfiatura del Pascoli a poeta professionale, e a *vates* che ha assunto una missione pacifistica e umanitaria: la trina bugia, che introduce la retorica del vuoto nelle loro opere, così veramente artistiche quando vi risuonano le corde reali delle loro anime. Nel passar da Giosue Carducci a questi tre sembra, a volte, di passare da un uomo sano a tre neurastenici! Artisti, senza dubbio, che hanno scritto il loro nome nelle pagine della storia letteraria italiana; ma che temo lo abbiano scritto anche in quelle della storia civile, la quale dovrà spesso ricordarli come insigne documento del presente vuoto spirituale.

Dei tre, forse il meno sincero non è quello che i più credono: il D'Annunzio. Egli ha avuto il merito di riconoscere, in certi momenti, i lati falsi della sua anima, e *li ha resi veri* facendone materia di rappresentazione, porgendoci egli stesso la chiave per comprenderli e criticarli dove appaiono come soggetto e non come oggetto. Ma molte altre volte essi appaiono in lui appunto come soggetto: anche di recente, nel suo ultimo sbagliatissimo dramma. E, per essere egli il temperamento più vigoroso dei tre, ha anche il predominio: di *dannunzianesimo* potrebbe forse scoprirsi qualche traccia nel Pascoli, e nello stesso Fogazzaro. Io ho talvolta una visione: vedo, per le vie dell'Urbe, Claudio Cantelmo e Pietro Maironi, il *Re di Roma* e il *Santo*, l'uno su un cavallo arabo, l'altro su

un asinello di Palestina, cavalcare a paro; e rivolgersi la parola, non di meraviglia come le ombre all'ossuto Alighieri, ma di dimestichezza, come un augure ad un augure.

E, in tante altre manifestazioni recenti, — che spesso si atteggiano perfino ad *opposizione di Sua Maestà*, ad antidannunzianesimo, — scorgo il dannunzianesimo. Così nel nuovo tipo di *articoli*, che ora va diventando di moda nei giornali politici; e che non è più l'articolo di carattere più o meno tecnico in difesa di un partito o di un interesse determinato, ma è l'articolo che non dice nulla di preciso; è una variazione di falsa arte, che s'intona a un'indignazione senza indignazione, a un'ammirazione che non ammira, a un sorriso che non sorride. E le manifestazioni filosofiche? Ho combattuto il prammatismo, di recente introdotto; ma è poi quel prammatismo tanto anglosassone o americano, quanto vuol sembrare? per quanta parte non è esso prodotto dell'atteggiamento diventato di moda? O non sarà piuttosto del nietzschianismo, passato attraverso il dannunzianesimo? « Vedete bene che ci dev'essere! », come scriveva Niccola Valletta nella prefazione alla *Cicalata sulla iettatura*.

IV.

Molti ricollegano e confondono la nuova corrente mistica, aristocratica, estetizzante, con la rinascita dell'idealismo nel mondo contemporaneo; e altri la considerano quasi esagerazione dell'idealismo, e quindi la trattano benevolmente, come di sopra da noi si è fatto pel positivismo e per lo storicismo riconoscendone l'elemento legittimo. Ma la rinascita dell'idealismo è, e dev'essere, la *restaurazione dei valori dello spirito*, e, in prima linea, del valore del Pensiero: invece, la corrente descritta annulla i valori dello spirito e del pensiero nell'arbitrio, nella sensualità, nel sentimentalismo, nella fede all'inconoscibile e al miracolo; ed è nemica dell'idealismo, come questo sempre l'ha avversata e l'avversa. Chi dà il diritto ai giornalisti e rivistai di chiamar mistici gl'idealisti, che porgono le loro affermazioni in forma d'analisi logiche e di concetti e ragionamenti, e invitano a controllarle e a discuterle coi medesimi procedimenti mentali? Chi dà il diritto agli estetizzanti di confondersi con gli estetici, i quali riconoscono la forza creatrice dell'arte ma l'arte non ripongono altrove che nella storia dell'arte, da indagare pazientemente e faticosamente in tutta la sua determinatezza e circostanzialità? Chi dà il diritto ai raffinatori della sensualità, ai vagheggiatori della forza per la forza (di solito, persone

eccellenti e pacifiche nella vita quotidiana) di credersi aristocratici e idealisti, e porsi accanto a coloro che per la concretezza hegeliana non dimenticano la rigidità kantiana, nè per Kant dimenticano Cristo? Chi dà il diritto ai signori occultisti e spiritisti d'introdursi nella società di persone, che lavorano a tavolini diversi dai loro, e che hanno purtroppo in comune con essi la parola *spirito*, ma allo stesso modo che l'hanno in comune coi venditori d'acquavite? Costoro, dunque, non sono esageratori del principio idealistico; sono veri e proprii negatori o falsificatori. Quando si vorrà esagerare l'idealismo, ci prenderemo questo gusto noi, che sappiamo che cosa esso è, e possiamo esagerare — ciò che possediamo.

No: la corrente dell'insincerità e del vuoto ha, senza dubbio, oltre le cause prossime e superficiali della moda, dell'imitazione, del mestiere letterario, degl'interessi e capricci individuali, cause più remote e profonde; ma queste non sono nè nell'idealismo filosofico, nè nell'idealismo morale: sono nel loro contrario. Se io dovessi qui ricercarle, comincerei col notare l'*internazionalità* del fenomeno, che deve fare volgere la ricerca alle condizioni generali d'Europa nel secolo XIX: l'Italia in parte entra a costituire anch'essa queste condizioni generali, in parte le riflette soltanto. E direi, biblicamente, che i peccati dei padri si scontano dai figli e dai nepoti; e inviterei a scoprire *pudenda patrum*, le colpe delle generazioni che ci hanno prossimamente preceduti.

Due grandi colpe: la prima delle quali fu contro il Pensiero; quando, per l'offesa recata alle scienze empiriche, — che era il motivo giustificato, — e per l'ignavia mentale, — che era il motivo illegittimo, — si volle, dopo Kant, dopo Fichte, dopo Hegel, tornare indietro, e si abbandonò il principio della potenza del pensiero ad investire e dominare tutta la realtà, la quale non è, e non può esser altro, che spiritualità e pensiero. Dapprima, non si sconobbe propriamente e apertamente la potenza del pensiero; ma le si sostituì quella dell'osservazione e dell'esperimento. Se non che, come codesti procedimenti empirici non potevano tardare a rivelarsi insufficienti, accadde quel che doveva accadere: la realtà reale apparve come un di là inafferrabile, un inconoscibile, un mistero; e il positivismo generò dal suo seno il misticismo e le rinnovate forme religiose. Perciò io ho dichiarato che i due periodi, che ho esaminati, non si possono distaccare nettamente e porre in reciso contrasto, — di qua il positivismo, di fronte il misticismo, — perchè questo è figlio legittimo di quello. Un positivista, dopo le gelatine dei gabinetti, non credo

abbia altro di più caro che l'Inconoscibile: cioè la gelatina in cui si coltiva il microbo mistico.

Ma l'altra colpa importerebbe l'analisi delle condizioni economiche e delle lotte sociali del secolo XIX, e in particolare di quel gran fatto che è il socialismo, ossia l'entrata della classe operaia nell'agone politico. Io parlo qui da un punto di vista generale; e trascendo le passioni e le contingenze del luogo e del momento. Come storico e come osservatore politico, non ignoro che il tale o tal altro movimento che prende nome di socialistico, nel tale o tal altro luogo e momento, può essere con maggiore o minor ragione contrastato; come, del resto, qualsiasi altro programma politico, che è sempre contingente e può essere più o meno stravagante o immaturo o celante un contenuto diverso dalla sua forma apparente. Ma, da un punto di vista generale, pretender di distruggere il movimento operaio, nato dal seno stesso della borghesia, sarebbe il medesimo che pretender di cancellare la rivoluzione francese, la quale creò il dominio della borghesia; anzi l'assolutismo illuminato del secolo XVIII, che preparò la rivoluzione; e via via sospirare alla restaurazione del feudalismo e del sacro-romano impero, anzi a ritirare addirittura la storia alle sue origini; dove poi non so se si troverebbe il comunismo primitivo dei presociologi (e la lingua unica del prof. Trombetti!), ma non vi si troverebbe di certo — la civiltà. Chi prende a combattere il socialismo, non più in questo o quel momento della vita di un paese, ma in generale, — diciamo così, nella sua idea, — è costretto a negar la civiltà, e il concetto stesso morale su cui la civiltà si fonda. Negazione impossibile; negazione che la parola si rifiuta di pronunciare; e che perciò ha dato origine agli ineffabili ideali della forza per la forza, dell'imperialismo, dell'aristocraticismo: tanto brutti che ai loro stessi sostenitori non regge l'animo di sostenerli a rigore, ed ora li temperano con mescolarvi elementi eterogenei, ora li presentano con cert'aria di bizzarria fantastica e di paradosso letterario. Ovvero, ha dato luogo, per contraccolpo, agli ideali, peggio che brutti, melensi, della pace, del quietismo, della non resistenza al male, con l'annesso origenismo.

Dal doppio peccato, intellettuale e morale, si genera quell'*Io*, quella *Egoarchia*, quell'*Egocentricità*, quella *Megalomania*, che è tanta parte della vita contemporanea. Pascal osservava che bene si dice dagli scrittori *noi* e non *io*, tanto piccola è la parte dell'individuo singolo in ogni opera. Certo, noi tutti dovremmo sentire e far valere quell'*Io* che è in noi tutti, e che solo ha pregio, e che

male si scambia con gl'*io* individuali, degni di una minuscola più minuscola di quella che ci offre l'ortografia.

Queste sono, a mio parere, le cause lontane e profonde della moderna malattia dell'istrionismo e dell'insincerità; ed intendo averle enunciate in modo provvisorio, e soltanto per indicar la via da seguirsi nell'indagine. E torno alla nostra Italia; e torno nella cerchia dei nostri poeti, filosofi, programmisti e predicatori contemporanei. Se i figli scontano i peccati dei padri e degli avi, avremo noi finito di scontare quelli dei nostri antenati? O dovranno pesare ancora sulle generazioni seguenti, fino alla settima? La mia biblicità, a dir vero, non giunge a tanto: io penso ai giovani che ora si vanno formando, e addito il male e il pericolo, e ho buona speranza che essi, — molti di essi, i migliori, coloro che costituiranno i più, non di numero ma di valore e di efficacia, — sapranno guardarsene. Guardarsene, guardando in loro stessi: perchè altro modo che questo non si è ancora trovato per produrre pensieri veramente profondi e forti, arte compiuta e vitale, e quella continua correzione di noi stessi in cui consiste l'onestà della vita.

Benedetto Croce.

LA FILOSOFIA IN ITALIA
DOPO IL 1850

II.

I PLATONICI.

VI.

Carlo Cantoni e l'influsso del Lotze in Italia.

I.

Scolaro di L. Ferri nel Liceo di Casal-Monferrato e poi del Bertini nella Università di Torino, dove si addottorò in filosofia nel 1862, uditore nel '65 del Lotze a Gottinga, Carlo Cantoni appartiene anche lui a questa schiera di platonici, che, pur partecipando al moto più recente degli studi filosofici europei, non riuscirono a raggiungere il punto di vista kantiano, e si sforzarono di mantenere i diritti dello spirito senza oltrepassare i presupposti del naturalismo, e aiutandosi piuttosto con le esigenze del sentimento. Molto da presso al Bonatelli egli è per l'influsso diretto, che risente della speculazione del maestro di Gottinga; benchè l'orientazione speciale dei suoi studii sia non poco diversa da quella del Bonatelli e il suo interesse prevalente lo attragga verso i problemi gnoseologici e critici del kantismo; onde parve in Italia e fuori uno dei più efficaci rinnovatori del criticismo. Ma queste differenze, più di cultura che di pensiero, come quelle che pur rilevammo tra il Ferri e il Bonatelli, sono apparenti anzi che reali (1). Rispondono piuttosto al variar

(1) V. p. es. il Windelband, *Lehrbuch* 3, p. 517; e il Vorlaender, *Gesch. d. Philos.*, Lpz., 1903, II, 479 dice: « Begann mit den 70e Jahren der Neukantianismus auch in Italien einzudringen. Sein Hauptvertreter ist gegenwärtig Cantoni, der eine dreibändige Darstellung der Kantischen Philosophie veröffentlicht hat, und seit einigen Jahren die in kritizistischen Sinne geleitete *Rivista filosofica* herausgibt ». Vero è che tutti i cenni sulla recente filosofia italiana dati dal Vorländer odorano di copiaticcio *nach dem Berichte Credaros* (Ueberweg, IV).

della moda, così mutevole, anche nelle cose di filosofia, e così importante per gli spiriti non molto concentrati, anzi che a vere e proprie divergenze d'indirizzi mentali. Giacchè nella storia della filosofia bisogna bene distinguere la cultura, che costituisce come gli antecedenti astratti del sistema, dall'atto speculativo onde si afferma un principio e si genera, almeno potenzialmente, il sistema; perchè in questo atto consiste l'oggetto proprio della storia della filosofia. La cultura talvolta varia, e la filosofia resta sostanzialmente quella. E chi guarda alla cultura fa tra un filosofo e un altro distinzioni, che poi, se si guarda alla filosofia (a cui naturalmente si deve), si vedono svanire. Così è accaduto che il Bonatelli fosse per la sua cultura giudicato per un herbartiano, come il Cantoni per un kantiano: laddove se si tien conto, non dei libri che essi citano e dei problemi speciali per cui s'interessano, ma delle soluzioni, a cui giungono, dei problemi, e del problema della filosofia, riescono l'uno e l'altro platonici d'un sol colore.

Scrivere un'opera in tre volumi su E. Kant, con grandi lodi e proteste di consentire nelle sue dottrine fondamentali, non potrà valere per nessuno quale prova perentoria del kantismo di chi scrive, senza la presunzione che egli non solo dica di consentire, ma consenta davvero nelle dottrine fondamentali, attribuendo a queste il loro significato genuino. Ora questa presunzione non si vorrà certo negare che ci fosse nel Cantoni o che non ci sia in quelli che lo annoverano tra i neocritici; ma è contestabile che essa sia legittima, e che il kantismo del Cantoni abbia effettivamente consistenza maggiore dell'herbartismo del Bonatelli.

Per intanto giova osservare che, come la cultura del Ferri si venne orientando verso l'associazionismo quando in Italia e prima in Francia, — dove il Ferri compì la sua educazione filosofica e a cui rimase sempre spiritualmente legato, — vennero in onore gli scritti dello Spencer e degli altri principali empiristi inglesi; come il Bonatelli prese gusto alle minute questioni psicologiche quando era in fiore l'herbartismo; così la convinzione che la filosofia contemporanea tornava a Kant, il Cantoni la riportò nel 1866 dalla Germania; dove proprio l'anno innanzi era uscito il libro del Liebmann *Kant e gli epigoni*, che, esprimendo con energia una tendenza di molti scrittori del tempo, lanciava il grido, che fu tosto raccolto: *Es muss auf Kant zurückgegangen werden* (1). E nell'ottobre di quello stesso

(1) Vedi Lange, *Gesch. d. Mat.*³, vol. I, p. VIII.

anno era anche venuta alla luce la *Storia del materialismo* del Lange, battaglia vigorosa combattuta con le armi della *Critica* contro il grosso naturalismo materialistico, onde allora si preoccupavano tanto i filosofi universitarii. « Come un esercito battuto, — diceva il Lange (II, 1) — si volge a un punto fisso, dove spera potersi raccogliere e riordinare, così da ogni parte s'è udito nei circoli filosofici il motto: *Tornare a Kant!* Ma è la prima volta nell'età moderna, che un motivo serio fa tornare a Kant; e questo motivo sta in ciò, che il punto di vista del grande filosofo di Königsberg in fondo non può dirsi che sia stato mai oltrepassato: onde si ha tutta la ragione di voler penetrare nell'intimo del sistema di Kant con gli studi più serii, come finora per certo se ne son fatti, tra tutti i filosofi, soltanto per Aristotile ». Quando il Cantoni tornò in Italia, recò, com'è noto, la notizia dell'ultima moda germanica al Mamiani, che gl'indirizzò allora la lettera *Del Kant e della filosofia platonica* (1). — Questo ci spiega, mi pare, abbastanza la speciale direzione degli studii del Cantoni; mentre a noi preme considerare piuttosto il contenuto del suo pensiero.

II.

Il suo primo scritto filosofico è la dissertazione dottorale *Sulla filosofia di Th. Jouffroy* del 1862: lavoro espositivo, ma non privo di giudizi e osservazioni, che mostrano già le tendenze del giovane autore (2). Al Cantoni qui sembra manchevole il concetto che il Jouffroy s'era fatto della filosofia, come *connaissance de nous mêmes*, contrapposta alla scienza naturale, come *connaissance de la partie du monde physique, qui tombe sous nos sens*. Così, dice il Cantoni con linguaggio giobertiano e bertiniano, tutta la filosofia vien ridotta a una psicologia. E l'ontologia, la logica, la morale? Il Jouffroy non negava queste parti della filosofia; ma le subordinava alla psicologia, facendo dell'essere, del vero e del bene tante realtà assolute ma spirituali, e che lo spirito perciò trova dentro di sè. — Ecco la « contraddizione incessante » di tutta la filosofia del Jouffroy: esplicito psicologismo e realismo assoluto. — Ed ecco

(1) Vedi la *Nuova Antologia* del 1866, vol. III, p. 433.

(2) *R. Università di Torino — Dissertazione sulla filosofia di Th. Jouffroy e tesi presentate da* Carlo Cantoni da Gropello (Lomellina) per essere dichiarato dottore nella Facoltà di filosofia e lettere — giovedì 18 dicembre 1862, ore 12 meridiane; Tipografia Arnaldi, 1862 (di pp. 48 in-4.° picc.).

pure il principio del filosofare del Cantoni, e che non sarà mai da lui abbandonato: « nè l'ontologia, nè la logica, nè la morale hanno valore di vera scienza se non si ponga loro a fondamento l'esistenza di un Essere, d'un Vero, d'un Bene assoluto ». Il Jouffroy « non vide che, dando a quelle idee una realtà oggettiva, in quanto reali esse non facevano più parte del mondo nostro, ma si costituivano un mondo trascendente, non più da studiarsi con un'osservazione psicologica, ma sì colla riflessione ideologica e ontologica ».

Il Jouffroy, con tutto il suo psicologismo, avendo dommaticamente riposto nel senso comune, ossia nella conoscenza spontanea, il criterio della verità (poichè per lui gli errori provengono dal libero svolgimento delle facoltà spirituali, che può turbare quella diretta comunicazione della mente col vero che è data da natura) ammette anche lui il valore della metafisica: e « poteva senza di questo costruire una morale, affermare l'esistenza di Dio, la spiritualità e l'immortalità dell'anima e tutti gli altri dogmi tenuti per certo dal consentimento universale? E d'altra parte è assolutamente impossibile il formare qualsiasi filosofia che apertamente o celatamente non poggi sopra un duplice principio ontologico e psicologico ». Duplice principio! Doveva essere un ricordo scolastico anche della *doppia legislazione* del Ferri.

Le questioni ulteriori, o della metafisica, « sono le più rilevanti per l'umanità »; — e il Cantoni vuol dire: per la vita morale dell'umanità; e di questi interessi vedremo che egli non se ne dimenticherà mai, non riuscendo mai a scorgere che l'interesse del filosofo, ossia l'interesse supremo dell'umanità, non può essere altro che la sua filosofia!

Il Jouffroy si scioglie con troppa disinvoltura « da quella terribile sfinge della *Critica della ragion pura* ». — « Per me credo avesse ragione il Kant, che, se un'ontologia è possibile, questa si debba fare *a priori;* anzi io affermo, che in realtà, volere o non volere, essa si fa sempre così, qualunque poi sia il valore che ad essa si voglia dare ». Dai fatti non si possono cavare quelle verità metafisiche, al lume delle quali essi invece si rendono intelligibili. « Un'ontologia più o meno perfetta se la formano necessariamente tutti nella loro mente; e, scientifico o no, con questo sapere ontologico dominiamo, spieghiamo, leghiamo i fatti ». « Le realtà ontologiche, se esistono, esistono fuori del nostro spirito ». Ora è vero che « per noi è il nostro spirito che le conosce, è al nostro spirito che esse si manifestano »: e quindi la parte di vero che bisogna riconoscere nel metodo psicologico; ma altri avrà sempre il

diritto di chiedere le prove dell'esistenza di siffatte realtà invisibili; « e, trovando che la ragione non ha in sè da poterle porre, ne nascerà il criticismo ».

Qui s'annunzia un punto di dissenso tra il Cantoni e il Bertini; sul quale più tardi lo scolaro insisterà. Il Bertini, come vedemmo, negava la legittimità del problema critico di Kant. E la negava anche il Jouffroy, che s'appellava, psicologisticamente, alla coscienza, in cui è un fatto la distinzione della verità dall'errore, e son pure date originariamente certe verità fondamentali, da cui dipenda tutta la scienza; sicchè qualsiasi ricerca intorno al valore delle nostre conoscenze non tien conto del valore di fatto che hanno, e per l'uomo non possono non avere, quelle verità a priori, che sono il presupposto di qualunque esercizio della intelligenza. Saranno verità illusorie; ma ad esse è certo che noi, pensando, non potremo mai sottrarci. Se ci domandiamo se sono illusorie o reali, se sono verità soltanto umane, o verità in sè, il problema, secondo il Jouffroy, è insolubile: e il dubbio sul fondamento assoluto di ogni certezza, una volta sorto, — e il Jouffroy finì col persuadersi che prima o poi dovesse sorgere, — non può più eliminarsi.

Il Cantoni — a cui il Bertini aveva comunicato un po' del suo pathos filosofico, protesta contro questo scetticismo finale, — che era poi in fondo la conclusione dello stesso Bertini. Bisogna vedere

se l'uomo possa davvero, come vuole il Jouffroy, rassegnarsi senza grande inquietudine e travaglio all'insolubilità del problema critico. Ogni uomo è dispostissimo a credere una verità, che non è che umana, dice il Jouffroy. Sta bene, se per verità umana s'intende una verità limitata, una verità non intiera, ma pur consentanea alla realtà...; ma che l'uomo sia contento a una verità, che corre pericolo di non avere che un valore soggettivo, questo è quello, a cui non si rassegnerà mai senza una grande fatica e senza aver fatto prima ogni sforzo per uscire di tale incertezza; giacchè allora, che importa all'uomo il suo stesso perfezionamento, la sua stessa grandezza e potenza? Che gl'importano i suoi studi, il suo sapere?... E per verità, se noi possiamo rassegnarci ad avere intorno alle cose naturali e fisiche un sapere meramente soggettivo, perchè vediamo, che poi ad esso corrispondono perfettamente le relazioni pratiche, che abbiamo con quelle, nol potremmo assolutamente intorno alle nostre credenze morali, a spiegar le quali e a soddisfare i bisogni che vi si riferiscono, un sapere meramente soggettivo sarebbe affatto impotente. E di vero, qual valore, qual forza possono avere le nostre credenze morali, se non si fondono sopra una verità assoluta, sopra una verità oggettiva? È questa considerazione che mosse il Kant a ristabilire nel loro valore assoluto quei dogmi metafisici, che egli considerava come postulati indispen-

sabili della morale... — Kant, credendo aver trovato nelle sole esigenze morali il modo di uscire dallo scetticismo, vi si aggrappò colla forza e coll'ardore del naufrago, che trova in mezzo alle onde tempestose una tavola di salute; onde, a malgrado dei vizi radicali, che la guastano, derivati dal peccato originale della Critica della ragion pura, egli fece una morale risoluta, ferma e gagliarda.

Qui è già bello e formato tutto il *kantismo*, a cui giungerà più tardi, come vedremo, il Cantoni con tutti i suoi studii su Kant. Non occorre dire che la morale dedotta dal Jouffroy dai principii stessi della coscienza, col suo metodo psicologico, è rifiutata dal Cantoni. « La parte più importante dell'etica è quella certamente che riguarda l'obbligazione »; essa è il principio e il fondamento di tutta la morale. Pel Jouffroy questo principio è riposto nell'idea stessa del bene assoluto, che è il fine naturale dello spirito umano. « Ma il bene in sè, si faccia consistere in che si voglia, preso come semplice realtà ideale, se potrà servir di *criterio* morale, non sarà mai principio reale d'obbligazione, ossia fondamento ontologico del dovere. Giacchè non basta che io trovi in un'idea il concetto d'obbligazione, perchè mi creda realmente obbligato; ma è necessario che io tenga per certo quell'idea essere espressione della volontà d'un Essere, che ha il diritto assoluto d'impormelo. La morale dell'uomo non si può dunque fondare che sopra un principio attivo, ontologico ». Principio questo tutt'altro che kantiano, ma che non sarà mai superato dal Cantoni kantiano. Kantianamente bensì egli oppone alla psicologia del Jouffroy che dai fenomeni interni o di coscienza non è possibile passare all'Io, come loro causa: perchè questo principio dei fenomeni di coscienza è un concetto della nostra mente. « Egli andò incontro al paralogismo notato da Kant senza sapersene difendere ».

Ma anche più, circa l'indirizzo mentale del giovane filosofo, ci dicono le *tesi libere*, aggiunte alla dissertazione, e che egli si proponeva di difendere negli esami. Le due di Filosofia teoretica si riferiscono alla teologia razionale, e sono certo un'eco dell'insegnamento del Bertini, come quelle di Storia moderna. Le prime sono: « 1. Noi abbiamo dei concetti naturali intorno a Dio e alle sue relazioni col mondo; — 2. È dunque possibile formare razionalmente una dottrina teologica indipendentemente da ogni religione positiva ». Era la religione naturale dell'Hume, la religione dentro i limiti della ragione di Kant, che Bertini propugnava già contro gli *ortodossisti*. E rispondevano pure all'atteggiamento pratico del Bertini verso la Chiesa queste altre tesi: « 1. Considerando la Chiesa

cristiana nelle sue relazioni estrinseche e temporali noi la vediamo passare per due fasi; — 2. Nella 1.ª essa chiede alla società politica la tolleranza; nella 2.ª tende a farsi dominatrice della stessa società politica ». Ed era pure pensiero del Bertini, in cui però doveva il Cantoni confermarsi più tardi per gl'insegnamenti del Lotze, questo espresso in una tesi di Storia della filosofia: « La filosofia risponde alle più profonde esigenze della nostra natura intellettuale *e morale* ». Ripetono teoriche accennate già nella dissertazione, quelle di filosofia morale. Ed è certamente kantiano il concetto della libertà proposto nelle tesi di Antropologia: « 1. La prova fondamentale della libertà umana dedotta dal testimonio della coscienza è irrepugnabile. 2. Non vale contro di essa nè il dogma della prescienza divina, nè la dottrina del determinismo, nè le altre obiezioni che le vennero fatte ».

III.

Ho voluto riferire con una certa larghezza questi accenni dell'avviamento filosofico giovanile del Cantoni, per fornire i documenti (non facilmente accessibili, data la rarità dell'opuscolo, da cui son tolti) della coincidenza sostanziale del pensiero metafisico o antecritico del Cantoni con quel preteso pensiero critico, che in lui si sarebbe determinato dopo il '70 pel ritorno a Kant. Vedremo quindi com'egli, passando per le idee del Lotze, si confermi in realtà nella metafisica platonizzante, appresa nell'università di Torino, e dalla quale non riuscirà mai a distrigarsi non ostante lo studio minuto delle opere kantiane e le sue innegabili simpatie col movimento neocritico della Germania.

Tornato di Germania al principio del 1866, riprese, in occasione di un concorso, un lavoro meramente storico già iniziato fin dal 1864 sul Vico; e lo pubblicò l'anno appresso: *G. B. Vico, studii critici e comparativi* (1). Non è questo il luogo di togliere in esame questi studii (2), ai quali non si può negare il merito di un primo tentativo d'una esposizione sistematica di tutte le dottrine del Vico, e d'una storia della sua fama, in Italia e fuori, ossia della

(1) Torino, Civelli, 1867.

(2) Molte esatte osservazioni circa gli errori commessi dal Cantoni nell'esporre e nel valutare le dottrine del *De antiquissima italorum sapientia* ha testè pubblicate il prof. A. Faggi, nell'articolo *Cantoni e Vico,* nella *Rivista filosofica* fondata dal Cantoni, 1906, vol. IX, pp. 593 sgg.

fortuna della *Scienza Nuova:* storia che ha tanto interesse per l'intendimento dello sviluppo del pensiero speculativo nostro e europeo. A questa storia il Cantoni dedicò molte accurate ricerche, e recò infatti contributi importanti. Ma il significato della filosofia vichiana, e quindi la vera importanza del Vico, gli sfuggì interamente. Quell'interpretazione profonda della *Scienza Nuova,* che B. Spaventa vantava giustamente come una sua *scoperta,* o rimase ignota al Cantoni, o così oscura da non lasciargli intendere affatto il valore della scoperta (1). E già potrebbe dirsi che, se l'avesse inteso, avrebbe dovuto abbandonare quei presupposti speculativi, da cui invece rimase sempre governata la sua mente. Tutto ciò che avrebbe potuto imparare dal Vico, non ebbe senso per lui. Così l'unità del certo e del vero, che fin dal *De antiquissima Italorum sapientia* il Vico propugna sotto la forma del *verum ipsum factum,* e che sarà poi il cardine della *Scienza Nuova,* per lui è una bizzarria vuota e arbitraria, che non significherebbe altro che questo: « Tutte le idee, in quanto idee, sono un *fatto* dell'uomo: il criterio vichiano verrebbe dunque a dire che tutte le idee sono vere in quanto sono idee; al che non possiamo replicare che dicendo *sapevamcelo per verità* » (2). E invece, non ne *sapeva,* cioè non ne vedeva proprio nulla. Infatti, tutta la sua critica contro il libro metafisico e il suo giudizio comparativo delle due Scienze Nuove si fondano sulla inintelligenza del presupposto che le idee sono un fatto della mente; cioè lo spirito è, come diceva lo Spaventa, un'autoctisi. Quello che egli *sapeva* è, che le idee della mente e le idee vere sono due realtà diverse; che l'oggetto è fuori del soggetto; che lo spirito non si fa perciò esso stesso oggetto (idea *vera*), ma l'accoglie da fuori, proprio come voleva il Mamiani, come vuole, in generale, il platonismo vecchio e nuovo. Con questi presupposti lo vedremo, dopo Vico, a rivedere il latino di Kant!

« Noi non possiamo che fare le nostre grandi meraviglie — confessa ingenuamente a proposito di cotesto principio vichiano — come

---

(1) Lo Spaventa se n'era occupato in una Prolusione del 1860, rist. in *Scritti filosofici,* ed. Gentile, pp. 115-52 e nel 1862, *Prolus. e introd. alle lez. di filos.*, lez. VI. Lo Spaventa, se non erro, non è mai citato nel libro del C., perchè non credo che possa alludersi a lui a p. 57: « Un professore napoletano entusiastico di lui giunse a scrivere che tutto lo stupendo svolgimento dell'ultima filosofia tedesca nacque da idee mal capite del Vico [lo Spaventa non parlò mai di *idee mal capite*]. Malgrado di tutto il nostro italianismo, dobbiamo vergognarci quando si possono scrivere simile stranezze etc. ».

(2) Pag. 44.

il Vico sia precisamente per tali speculazioni salito presso taluni in tanta fama; questi ammiratori di ciò che v'ha di men bello in Vico mostrano bene di non averlo capito! ». E mostra subito come invece l'avesse capito lui, continuando: « Ed è tanto più strana l'ammirazione di costoro, in quanto che il Vico rigettò, se non espressamente, almeno molto chiaramente in modo indiretto tutta questa sua speculazione e questo suo criterio (1), *perchè fece le sue storiche ricerche senza per nulla aver riguardo a questo, ed anzi servendosi, come dice egli stesso, del senso comune e dell'autorità del genere umano* » (2). E che cosa è questo senso comune, quest'autorità del genere umano per Vico? Poco innanzi aveva asserito che la critica profonda vichiana contro l'intellettualismo cartesiano « va a colpire anche un altro colosso della moderna ammirazione, l'Hegel, che guarda dall'alto tutto ciò che forma il senso comune e le opinioni volgari degli uomini » (3); avvolgendo così nel medesimo velo misterioso il senso comune di Vico e l'*idea* di Hegel. Ma è appunto questo senso comune, questa vita reale dello spirito, questa autorità dell'umano arbitrio, *auctor omnium rerum humanarum*, che Vico scopre nella Scienza Nuova come unità del vero e del fatto: correzione di quella filosofia che non *accerta* le sue ragioni con l'autorità dei filologi, come di quella filologia, che non cura d'*avverare* la sua autorità con la ragion dei filosofi: razionale, insomma, avrebbe detto Hegel, che è reale, e reale che è razionale. Questo senso comune è proprio il *verum factum* del mondo delle nazioni; la ragione certa, la verità che si viene determinando nell'autorità dell'arbitrio umano, ossia in quello che la mente appunto viene facendo della verità stessa, o meglio, di se medesimo.

Tanto resta lontano da questo, che è il principio di tutta la speculazione del Vico, da scrivere che « quando egli, nel principio della seconda *Scienza Nuova*, dichiara che la sua scienza è come la geometria, perchè l'oggetto suo è il mondo umano, che è fatto dagli uomini, e che quindi ha uguale certezza della geometria, ciò

---

(1) Poche pagine prima (p. 39 n.) aveva pur detto: « che non li avesse mai rigettato [i pensamenti del *De ant.*] lo prova una lettera al Gaeta che è del 1737 ».

(2) Pagg. 44-5.

(3) E via di questo passo: « Nessuna cosa ha vero valore per lui, se non se n'è trovato la necessità e assolutezza sua, se non è fatta eterna ed assoluta dalla filosofia: tentativi di cui si può ammirare l'ardimento [il Bertini appunto l'ammirava] in cui altri può trovare la vera filosofia, ma che fanno parere a molti questa scienza come un sognare all'impazzata senza nessuna utilità »: p. 32.

non prova che egli si sia servito del criterio, il *vero essere il fatto*, nella sua *Scienza* ». E si veda un po' la distinzione che si reca per giustificare quest'asserzione: « Quell'osservazione in quanto si rannoda alle sue ricerche posteriori ha il suo lato vero e profondo, ma considerata come una derivazione delle dottrine qui nel *libro metafisico* insegnate, oltre che essere in contraddizione con esse, come osservammo (?), è una mera mistificazione, un equivoco, che ebbe nella seconda *S. N.* le sue cattive conseguenze ». Se le ricerche *posteriori* sono le ricerche storiche, accennate dianzi, ognun vede come ad esse possa rannodarsi un principio filosofico come questo del Vico, che la storia, ossia lo sviluppo dello spirito umano, è il vero e proprio oggetto della scienza, in cui l'uomo può raggiungere l'assoluta certezza, cioè della filosofia. Come possa poi quell'osservazione appunto essere in contraddizione con l'identica dottrina del *Libro metafisico*, riesce inconcepibile che il Cantoni lo pensasse davvero. Al termine *mistificazione*, infine, è certo che egli non intese qui attribuire senso diverso che *equivoco:* e se equivocasse proprio il Vico o il Cantoni dal già detto si può bene argomentarlo, senza discutere quelle *cattive conseguenze*, — che il Cantoni, fuorviato da un'interpretazione inesatta del Ferrari, crede di scorgere nella costruzione della seconda *Scienza Nuova*, — della dottrina a priori del Vico della medesimezza del vero e del fatto.

Per rilevare tutte le inesattezze dell'esposizione bisognerebbe riesporre tutto Vico; e qui invece basta aver constatato che lo studio della filosofia vichiana non fece intravvedere al Cantoni, neppur da lontano, quella unità di essere e di pensiero, di verità e di mente, che è il principio dell'assoluto soggettivismo kantiano. Dopo aver meditato Vico, egli ancora ripete come nelle tesi del '62: « La credenza di un Dio giusto e santo, in una mente suprema e perfettissima, autrice regolatrice del mondo è il fondamento dell'ordine morale ». E soggiunge:

ma noi con questo sappiamo solo, che il mondo è stato creato per un fine buono, e che questo fine si deve venir realizzando. Ma in qual modo e con qual legge costante debba con questo connettersi il corso storico dell'Umanità noi non lo sappiamo. Sappiam solo che la vita dell'Umanità si vien compiendo per mezzo di un meraviglioso intreccio di forze governate da un meccanismo inesorabile e fatale, con forze libere, individuali, che in mezzo a quello si volteggiano, che alle sue leggi necessarie devono assoggettarsi, ma che entro i limiti da queste stabiliti vanno sempre aggiungendo elementi nuovi agli antichi, e operando quindi in

modo, che a niuno è dato di..... trovare le leggi costanti ed assolute che le governino e determinino per tutta la distesa dei tempi (1).

Dunque, un Dio di là della volontà morale che pur governa la volontà morale: principio prekantiano, che è pur la negazione di quella unità di Provvidenza divina e umano arbitrio, come senso comune, cioè come ragione reale, che è il principio della nuova metafisica annunziata nella *Scienza Nuova*. D'altra parte, una finalità morale nel corso storico, e quindi anche nel corso del mondo, in generale, cozzante col meccanismo delle forze individuali; intuizione lotziana, che ricorda certamente gli studii di Gottinga, ma che corrisponde a quel miscuglio di naturalismo e di metafisica, che il Cantoni credette più tardi di trovare nella filosofia di Kant, e rimase il punto fermo del suo pensiero speculativo.

IV.

Quanto egli avesse appreso precisamente dal Lotze il Cantoni lo disse nel suo scritto *Terenzio Mamiani ed Ermanno Lotze o il mondo secondo la scienza e secondo il sentimento*, nel 1869 (2). Principal merito del Lotze, il cui *Mikrocosmus* « dovrebbe — egli diceva — in Italia diffondersi ampiamente, per la massima importanza che esso ha in tutte le principali questioni di filosofia », era secondo il Cantoni di aver fatto *con sommo acume* « la distinzione tra due questioni capitali di natura diversissima e che riguardano ugualmente la concezione più universale della realtà: io voglio dire quella del mondo considerato nella sua esistenza e nel suo svolgimento fatale e necessario, nella sua spiegazione meccanica; e quella del mondo considerato nella sua ragion d'essere, cioè nel suo scopo, nella sua spiegazione finale »: cioè appunto secondo la scienza e secondo il sentimento: due tendenze fondamentali dello spirito, nella considerazione generale della realtà, che sono state sempre opposte e in lotta tra loro, e che il Lotze si propose di accordare insieme.

Non mai furono i diritti e i torti dell'una e dell'altra con tanta profondità, imparzialità e compiutezza esposti come in questo libro del Lotze;

---

(1) Pref., pp. XXI-XXII.

(2) Nella *N. Antologia*, vol. XI, fascicoli di giugno e luglio 1869, pp. 237-81 e 563-87. Della efficacia del Lotze sul Cantoni han detto qualche cosa i proff. G. Vidari *La morale di C. Cantoni*, nella *Riv. filosofica*, 1906, vol. IX, pp. 608-10, e G. Villa, *C. Cantoni*, nella *N. Antol.*, 1 marzo 1907.

il quale per questa perfezione nella questione più grave e più fondamentale dei tempi nostri segnerà un'epoca nella storia del pensiero umano, e sarà collocato tra i libri classici della filosofia accanto al *Discorso sul metodo* di Cartesio, alla *Monadologia* di Leibniz, al *Saggio* di Locke, alla *Critica della ragion pura* di Kant (1).

Nè basta.

Il Lotze è un vero dotto tedesco, sommo però anche fra gli stessi suoi connazionali, mirabile per la profondità e ad un tempo per l'estensione del suo sapere. Conoscente delle diverse scienze, egli sa riconoscere i diritti di tutte di fronte alla filosofia, sa tener conto dei risultati positivi e certi di ciascuna, e non contraddirne alcuno colle sue speculazioni; ma appunto per questo egli sa poi rintuzzarne opportunamente e con una straordinaria originalità le soverchie pretese. Dotato di una profonda riflessione psicologica e di un giudizio critico acutissimo, egli sa penetrare nell'intimo senso delle idee e dei sentimenti umani, sa scoprire le contraddizioni più occulte in certe massime e in certi principî più generalmente e più facilmente accettati. Nessuna dottrina, nessun'idea, e le sue stesse proprie non più delle altre sfuggono a quella critica senza posa. Specialmente sommo è nello scoprire quei sentimenti e quelle idee non espresse e non mostrate, dalle quali pur inconsciamente è prodotta una dottrina, una teoria, un sistema..... Non meno sagace è nel notare in un sistema le contraddizioni, gli errori, le lacune e nell'indicare le conseguenze, cui esso conduce (2).

C'è più del necessario per convincersi della profonda impressione fatta dalle lezioni e dall'opera principale del Lotze sull'animo del Cantoni, già predisposto dall'insegnamento del Bertini e dal suo stesso temperamento spirituale a sottrarsi dalle strette del criticismo, e quindi alle conclusioni negative del meccanismo, con l'aiuto del sentimento. Vediamo le conclusioni che egli ricava in codesto scritto dallo studio comparativo delle *Confessioni d'un metafisico* e del *Microcosmo.*

Non accoglie la dottrina platonica delle idee professate dal Mamiani. Le idee « o si formano dal nostro spirito per virtù propria in occasione delle percezioni sensibili e costituiscono le norme supreme del nostro pensiero, o vengono tratte dall'osservazione e dall'esperienza ». Dunque, nelle *categorie* e nell'*esperienza sensibile* si esaurisce il mondo delle idee. Che sarebbe kantismo bello e buono; ma il Cantoni soggiunge: « Le idee per sè, presa questa parola nel senso del Mamiani, non hanno alcun oggetto particolare e determi-

(1) Pag. 251. (2) Pag. 580.

nato, tranne quella di Dio ». Platonico, dunque, almeno per l'idea di Dio, e se Dio ha da essere quella tale mente autrice e regolatrice del mondo, che il Cantoni ha detto nel *G. B. Vico*, l'*in sè*, volere o non volere, comprenderà non solo l'oggetto dell'idea di Dio, ma altresì gli oggetti di tutte le idee del mondo; e il platonismo, voluto restringere, si riallarga da sè per logica necessità all'oggetto del pensiero in generale. E si riconosca o no questa trascendenza di ogni oggetto, implicita nel concetto della trascendenza di Dio, questa e questa sola (Dio non è venti talleri!) è più che sufficiente a confermare il carattere platonico della dottrina del Cantoni. Il quale dichiara di non poter non rifiutare col Mamiani il dubbio sollevato dal criticismo, che noi non apprendiamo la *vera realtà*. « Gli è vero che noi non possiamo apprender questo senza le *leggi soggettive* del nostro spirito, ma queste leggi debbono necessariamente corrispondere alla realtà ». *Debbono:* non v'ha dubbio che il Cantoni voglia dire che non possono non corrispondere: cioè corrispondono. Onde almeno di queste idee (leggi oggettive, categorie) un oggetto, in fatto, viene ad ammettersi proprio come dell'idea di Dio. E la *corrispondenza* (non unità e medesimezza) dice non soggettivismo che si fa assoluto, ma, appunto, platonismo, intuizione di un oggetto in sè. E, comunque, si tenga bene a mente questa corrispondenza, che rientrerà in giuoco nella critica di Kant.

La spiegazione del meccanismo degli esseri, che è propria delle scienze particolari o naturali, schiarita ne' suoi principii fondamentali, determinata nelle leggi più generali e nel valore de' risultati particolari, dà luogo a quella parte della filosofia, che può dirsi *cosmologia meccanica* o *meccanismo filosofico;* per cui « vero reale non è che l'individuo, e l'individuo non può essere se non l'ente semplice e indivisibile, l'atomo ». Dall'azione reciproca degli atomi, derivano i fatti della natura; giacchè un atomo isolato non si può pensare; ma ognuno esiste in quanto è in relazione con altri; onde il Lotze poi assume che gli atomi debbano ritenersi come *parti individue* di un Infinito, nel quale vivono, che riceve in sè le azioni di tutti e le comunica a ciascuno. Ma per questo punto il Cantoni fa anche lui le sue riserve. Non si ribella, come il Bonatelli; tuttavia dice: « Questo non lo credo intieramente dimostrato ». Gli sembra bensì « pel meccanismo » un'ipotesi molto ragionevole.

Oltre i fenomeni estrinseci o fisici che avvengono *tra* gli atomi, il meccanismo deve ammettere i fenomeni che avvengono *negli* atomi, i fenomeni di coscienza, nei quali appunto si manifestano quelli fisici, che il meccanismo più propriamente si propone di spiegare.

Se non che, il meccanismo non dà una spiegazione definitiva del reale, perchè parte da certi dati primitivi, che gli servono a spiegare il resto, ma non sono essi stessi suscettibili d'una spiegazione meccanica. Quindi la necessità d'una spiegazione ulteriore e superiore, che non può esser più data dal meccanismo, ma deve darci il perchè di quei dati e importa il concetto del fine, la teleologia. Questo fine, intanto, non è assegnabile senza ammettere un Dio, un Ente personale supremo: quello stesso Infinito, che è pure il fondamento del meccanismo delle relazioni tra gli atomi: — « fondamento comune di tutte le cose » anche pel Cantoni. « Egli solo è vera causa e vera persona. Egli solo ha perfetta coscienza del suo essere. Egli è presente in tutti i luoghi e in tutti i tempi ». Ma una certa percezione di sè non bisogna attribuirla a tutti gli atomi, in quanto reali, e reali distinti sostanzialmente da Dio? Il Lotze rispondeva di sì. Il Cantoni non ha il coraggio di affermare quest'animismo universale, benchè protesti che « dobbiamo recisamente rifiutare ogni maniera di panteismo ». E allora? Con prudenza, poco filosofica, egli ha detto: « vi sono atomi, *nei quali* avvengono fenomeni interni ». Ora, se ve ne sono dotati di coscienza, e nella loro coscienza individuale consiste la loro distinzione reale dalla coscienza infinita, il rifiuto d'*ogni maniera* di panteismo non conduce necessariamente all'animismo, al monadismo spiritualistico? — Il Cantoni non si sente le forze d'andare fino in fondo: le idee del Mamiani e del Lotze su questo punto sono, per lui, « tentativi più o meno felici per dischiarire *una questione che rimane ancora insoluta, cioè quella dei rapporti metafisici tra Dio e gli esseri finiti* ».

Dal Lotze il giovane pensatore crede doversi discostare alquanto per ciò che riguarda il fine della virtù, che pel Lotze postula, come già per Kant, una vita immortale, in cui sia per conciliarsi pienamente l'antinomia della virtù e della beatitudine; una condizione di vita superiore alla terrena, in cui sarà simultanea e coesistente tutta la somma di bene, che si viene realizzando dall'uomo in tempi e luoghi diversi. Il Cantoni vede in questa dottrina una tendenza eudemonistica, che contrasta col valore assoluto della virtù, indipendente da qualunque suo effetto. La virtù, egli dice, tornando allo stretto formalismo kantiano, è fine a se stessa: e la forza imperativa del dovere non può derivare se non da un comando divino. Questa forza, bensì, come l'esistenza di Dio, — non occorre dirlo, — non si può dimostrare.

Non si può dimostrare, e pur si dimostra! Pare incredibile, ma è così: « Forse in quella sorte comune che hanno le due idee più

importanti della vita umana troviamo un argomento per provarne insieme la verità ». Ed ecco come. È una prova regressiva. Non c'è dovere, senza Dio. Ma se non c'è dovere, il mondo non ha valore, la vita umana non ha senso nè fine, le *cose più elevate* diventano *assurdità e ridicolaggini*. Dunque, se il mondo e la vita ha un valore, bisogna ammettere la forza del dovere e l'esistenza di Dio. Non è una dimostrazione *matematica;* ma alle conseguenze derivanti dal supposto negativo, *i nostri sentimenti più profondi ripugnano.* Il dovere e Dio, — il Lotze ha ragione, — « sono oggetto di fede e di sentimento, anzichè di dimostrazione scientifica ». E se Lotze ha ragione, è troppo chiaro che Kant dovrà aver torto. Perchè quella dottrina del Primato della ragion pratica, a cui il Cantoni s'aggrapperà per battezzare per neocriticismo questo suo platonismo lotziano non ha proprio che vedere con questa prova, che *prova la verità*, e pure non dimostra; con questa fede o sentimento, che dà torto alla scienza, senza mettersi sopra, e quindi nel campo stesso della scienza! La ragion pratica di Kant non è sentimento, ma ragione, anzi, propriamente (benchè Kant non se n'accorga), critica della ragione (pratica); cioè, appunto, scienza, che non sta accanto e fuori dell'altra (della ragion teoretica) ma sopra, e la nega dal punto di vista della realtà etica, o dello spirito in generale. Il Cantoni non fece mai questa semplice riflessione: se il mondo della *scienza* è trasfigurato dal *sentimento*, chi si mette fuori di quella scienza e di questo sentimento, ed esamina i titoli dell'una e dell'altro, e fa la critica delle due ragioni, teoretica e pratica, che cosa è? È quella scienza? È sentimento? O è la filosofia, una scienza superiore, che, appunto perchè superiore, non può avere la sciocca ambizione di addurre dimostrazioni dello stesso genere di quelle che son proprie della scienza inferiore ed opposta al sentimento? La filosofia è questo cosiddetto sentimento — quindi fuori della scienza — o è la scienza del sentimento, — cioè del cosiddetto sentimento, — quella scienza nuova che non ha più per oggetto il fatto del meccanismo, ma il valore del reale?

continua.

GIOVANNI GENTILE.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

E. Romagnoli. — *Origine ed elementi della commedia d'Aristofane* (in *Studi italiani di filologia classica*, vol. XIII. — Firenze, Seeber, 1905, pp. 83-268).

Ho in gran pregio le traduzioni che Ettore Romagnoli va da più anni pubblicando delle commedie di Aristofane e dei frammenti di altri comici greci: mi deliziano per la loro spontaneità ed eleganza, che riescono quasi del tutto a dissimulare la fatica del tradurre. E leggo sempre con frutto ed istruzione i suoi studii critici sulla poesia e la musica greca, che appartengono alla più squisita filologia moderna e formano insieme una lettura attraente anche per coloro che non sono specialisti di filologia classica.

Premetto questa duplice dichiarazione, perchè, dovendo questa volta limitarmi a discutere col Romagnoli un punto di metodo e dissentire da lui, la mia recensione non acquisti un carattere poco equo dal fatto che sembri ignorare tutto il resto degno di assenso e di plauso. Ma è una buona fortuna quando il difetto di certi metodi si può esemplificarlo nel caso di uomini di valore, perchè allora resta meglio escluso il dubbio che le conseguenze sbagliate nascano dalla incapacità del maneggiatore di quei metodi (si sa che i migliori metodi diventano pessimi in mano degli imperiti). Questa fortuna io non voglio lasciarmela sfuggire, una volta che mi è capitata sotto forma dell'ottimo libro, annunziato di sopra, del Romagnoli.

Il quale mi sembra, tra i giovani, il rappresentante di un tipo d'ingegno e di coltura, che merita una breve analisi. Vi sono tra noi filologi (studiosi di lingue, di storie dei testi, di fonti, di costumi, ecc.), che sentono come tutte codeste indagini, per quanto importanti, malamente raggiungano l'arte in quel che ha di proprio. E, dotati come sono di vivace amore per l'arte e di gusto fine, soddisfano al loro bisogno di un più cordiale abbraccio con l'arte, — producendo dell'arte: o, quando altro contenuto non hanno da esprimere, rivivendo le opere d'arte col tradurle. Essi sono anime artistiche, accoppiate a menti di studiosi; e di questo tipo abbiamo non pochi in Italia: potrei mettere una filza di nomi, ma me ne astengo per parecchie ragioni, anche per questo che capiterà l'occasione di esaminarli uno per uno. Allorchè sentiamo strepitare contro la pura filologia, il contrapposto che si pone di solito è il filologo, che

sia anche poeta. Un tempo, sotto l'influenza del Carducci (che era per l'appunto uno splendido esemplare del tipo), questo criterio fu molto discusso e molto appoggiato; e, giacchè le cose serie hanno il loro lato comico, si videro, nei concorsi universitarii di lettere, poveri diavoli di eruditi unire alle loro trascrizioni diplomatiche di codici e alle loro ricerche di biografia e di fonti, uno stentato volumetto di versi, o, per lo meno, un fascicoletto contenente un'ode barbara, un paio di sonetti, una traduzioncella; tanto per dire: — vedete, anch'io son poeta.

Ma il critico filologo, con l'aggiunzione del poeta, resta critico filologo; come l'acqua e l'olio messi in un vaso restano acqua ed olio e non si mescolano. Tra le due attività non c'è rapporto alcuno intrinseco. Ciò che si richiede per lo studio non meramente filologico dell'arte, per lo studio dell'arte in quanto arte, non è la poesia, ma la comprensione intellettiva della poesia. Non già il far dell'arte o il rivivere l'opera d'arte col tradurla; ma il rivivere l'opera d'arte compenetrandola con l'intelligenza filosofica. Quando noi polemizziamo contro la mera filologia (la *Kulturgeschichte*) che vuol darsi per critica e storia d'arte, invochiamo l'avvento non già di un poeta, ma di un critico filosofo. Giosuè Carducci è un poeta grande, ed è un critico non di prim'ordine. Francesco de Sanctis ha fatto versi deplorevoli, ed è un critico di primissimo ordine. Artisti delicatissimi talora ragionano sull'arte peggio dei più ispidi pedanti. Il superamento della critica grettamente filologica è stato cercato nella poesia: e bisogna cercarlo invece nell'estetica e nella filosofia. Ciò differenzia il programma sostenuto in questa rivista da quello che più volte è stato sostenuto da altri (specie nella Toscana e nell'Italia superiore): da quel programma che è proprio degli uomini di gusto, malcontenti della compagnia della sola erudizione; e che coincide col nostro solo nell'apparenza e nelle parole.

Ora io verrò mostrando come il critico, nel Romagnoli che è sopratutto un artista, sia ancora impigliato in qualche modo nelle categorie di quella pura filologia, che si sforza di raggiungere ciò che non può. Il titolo del suo lavoro è: *Origine ed elementi costitutivi della commedia di Aristofane*. E quali sono questa origine ed elementi? « Nella seguente ricerca — scrive l'A. (p. 100) — esaminerò prima gli elementi derivati o in qualche maniera connessi con la farsa popolare: tipi, nuclei comici, sceneggiature, azione, motivi comici. Poi quelli dipendenti dall'inno falloforico: la parabasi e i canti corali. Distribuirò nelle due parti, secondo l'opportunità, le osservazioni relative alla fusione dei due elementi, le quali..... non offrirebbero materia ad un terzo capitolo convenientemente equilibrato ». Ma questa non è l'*origine* della commedia di Aristofane; perchè quell'origine non è in altro che nell'animo stesso del poeta, nel modo come nel suo animo, nei varii periodi del suo svolgimento, si vennero formando pensieri e commozioni e fantasmi, con questa e quella determinata tonalità. Nè sono gli *elementi*; giacchè, anche a volere sciogliere le commedie aristofanesche nei loro elementi, quasi esse sieno un

aggregato, molti altri elementi sarebbero offerti dallo studio delle condizioni sociali, religiose e politiche di Atene e della Grecia tutta, dalla filosofia, ecc. Sono, dunque, quelli enumerati di sopra, *alcuni* degli elementi: gli elementi letterarii, o meglio, del *costume letterario*.

Che la filologia in quanto *Kulturgeschichte* debba ricercare lo svolgersi, per esempio, del teatro comico in Atene; e che Aristofane venga considerato in essa come nient'altro che un anello di tale svolgimento; è naturale ed è giusto. Questa indagine il Romagnoli compie con grande acume nel suo studio. Così egli, nel primo capitolo, pone come principali elementi costitutivi le farse popolari degli αὐτοκάβδαλοι o buffoni, e gl'inni dei φαλλοφόροι: indica le parti della commedia attica anteriore a quella aristofanea: mostra che il processo, con cui questa si amplia, può dirsi un processo di *ripetizione*, riproducendo essa un certo numero di volte il nucleo primitivo, formato dalla parabasi e da un episodio burlesco. Nella combinazione dei due elementi principali è la storia della commedia attica sino ad Aristofane incluso; dopo di lui, gli inni dei fallofori si distaccano di nuovo, e la farsa popolare forma corpo a sè e si perfeziona nella commedia di Menandro. Nel secondo capitolo, il Romagnoli studia i personaggi aristofaneschi, i tipi scenici, scoprendo, al di sotto della loro individuazione e del carattere particolare che assumono nell'opera del poeta, i tipi della farsa popolare attica, anzi della farsa di tutti i tempi: il tipo dello stupido, del contadino, di colui che finge di non vedere e non capire, del mangione, del ladruncolo, del servo, del ciarlatano, del fanfarone ecc.: variazioni tutte di un'unica maschera, specificazioni del vetusto buffone, o αὐτοκάβδαλος: ed infatti, da molti indizii appare che tutti quei personaggi aristofaneschi si presentavano sul teatro provvisti di fallo. Di rado, e solo sulla fine della sua carriera, Aristofane si discostò dai tipi tradizionali e compose figure indipendenti, come l'entusiasta e lo scettico delle *Ecclesiazuse*. Nel terzo capitolo, una simile indagine è rivolta ai nuclei comici, agli avanzi fossili di antichissime farse, che si possono discernere nel teatro di Aristofane: duetti buffi di un dotto e di un ignorante, di un eroe e di un poltrone, di un furbo e di un minchione, contrasti, scene di banchetti, scene di nozze. Nel capitolo quarto, si esamina lo schema della commedia aristofanea, che risale a Cratino, ed era costituito da una prima parte, suddivisa in prologo, favola, lotte e discorsi del protagonista, e suo trionfo mediante il discorso; da una parabasi; e da una seconda parte, suddivisa in una scena di sacrificio o di banchetto, o simile, e nella catastrofe. A questo schema Aristofane si attenne fedelmente. Nel quinto capitolo, si passano a rassegna i motivi comici derivati dalla tradizione popolare, come il rivolgersi agli spettatori, ed altre infrazioni della coerenza drammatica; i lazzi e i trivialismi, come le scene dell'ubbriachezza, della sonnolenza, della paura inconsulta, della bastonatura, della sbarbificazione, del travestimento, del ladrocinio, ecc.; le contraffazioni di voci, ecc. ecc. Nel capitolo sesto, gli echi della poesia popolare, proverbii e locuzioni popolari, frasi di moda, emistichii o versi tratti

da canzoni del volgo, allusioni a racconti e storielle popolari, a demoni e spauracchi, alle immaginazioni del paese di cuccagna. Il capitolo settimo è dedicato all'inno dei fallofori e alla sua trasformazione in parti della commedia: da tale elemento derivano le beffe o σκώμματα, e la varia *poesia* che s'intreccia alle commedie, dalla poesia civile delle prime commedie a quella fantasiosa degli *Uccelli*. Nel capitolo ottavo si sottomette a minuta analisi e classificazione il linguaggio figurato di Aristofane: le metafore campagnuole, quelle desunte da arti e mestieri, e quelle, infine, prese da oggetti naturali.

Ma, nel fare questo studio, il Romagnoli ha considerato l'arte di Aristofane come il *documento* di un'evoluzione nella storia delle *istituzioni teatrali*. Ciò che è, e ciò che vale propriamente l'arte del gran poeta, — quella grande arte, che il Romagnoli sente così profondamente, e ci fa risentire nelle sue traduzioni, — non si può sapere per questa via; giacchè Aristofane e gli altri compositori di commedie e di farse sono qui interrogati soltanto per fornirci particolari di invenzioni, di costumi, di tradizioni, di disposizione scenica. Questo limite il Romagnoli avverte egli stesso qua e là. Egli s'incontra, nel corso delle sue indagini, in un gran problema di storia dell'arte: nel problema concernente il carattere e il valore della commedia di Menandro, la quale, attraverso la commedia latina, ha dominato il teatro italiano del rinascimento, e poi anche quello francese, fino al secolo XVIII e in parte fino al secolo XIX. Può dimandarsi, infatti, se la virtù artistica e poetica di quella serie di opere d'arte sia del tutto genuina; o se non ceda al confronto di un'arte, che s'ispiri più alla vita e meno alla riflessione e al pensiero morale. Paragonando con Aristofane, « rimane il quesito — dice bellamente il Romagnoli (p. 129) — se la maggior finezza che pertiene alla più moderna e logica concezione del *carattere comico*, valga a compensare la diminuzione innegabile di vivacità di fronte a queste maschere aristofanesche, che dopo tanti e tanti secoli ci balzano incontro dalle pagine immortali, gaie e chiassose, non come mummie disciolte dai lenzuoli, ma come esseri ebri d'incoercibile vita ». Ma tale quesito egli non stima « *suo* cómpito risolvere ». Altrove, dopo la rassegna dei motivi comici, « abbiamo determinato — egli nota — sia pure incompletamente, la massa dei motivi di comicità che Aristofane attinge dalla tradizione comune. Ma quasi impossibile, e del resto inutile, sarebbe raccogliere le sue invenzioni comiche personali, che non rampollano da altra fonte se non da quella misteriosa del genio, e spandono su tutta la sua opera tanto meravigliosa luce di festività comica » (p. 196). Il che provoca l'osservazione, che già io ebbi a rivolgere a uno studioso francese della storia dell'arte, anch'egli troppo esclusivo ricercatore di fonti e derivazioni: che il genio non è il *limite*, ma il *subietto* della storia dell'arte (1).

(1) Cfr. *Critica*, II, 209.

Altre volte, il Romagnoli sforza la sua storia delle istituzioni teatrali, la sua *Kulturgeschichte*, a storia dell'arte; e ne nascono conclusioni, o almeno avviamenti a conclusioni fallaci. È da notare anzitutto com'egli si raffiguri il posto di Aristofane nella commedia attica. Ciò che a lui s'impone come l'essenziale ed importante — e viene da lui collocato nel primo piano, — è lo svolgimento di questa commedia, cioè delle istituzioni e costumi: ciò che è proprio di Aristofane appare quasi come elemento turbativo, ora come uno sforzo di poca durata, ora come una distrazione amabile. « La origine e la fisionomia della commedia attica antica — egli dice nella conclusione (p. 265), — in ogni sua fase, è popolaresca e mimica. La colorazione lyrica e l'elemento politico sono *superfetazioni* [il *corsivo* è mio]. Questo rimane allo stato di *caduca combinazione*, non si *amalgama*, nè *altera* salvo poche eccezioni il carattere dei tipi, dei motivi comici, nè della generale condotta scenica. Il lyrismo *persiste più a lungo*, e veramente imbeve di sè la commedia per tutta una fase del suo sviluppo. Pure anch'esso l'*abbandona*. Nè quella muore della scissione; ma ridiviene puramente mimica, ritrova e prosegue *naturalmente* per la sua vita *naturale*. Così come torna nella sua prima posizione un ramoscello piegato un momento dal peso d'un canoro usignuolo ». Si vede in questo brano, e in questa delicata immagine dell'usignuolo e del ramoscello, come si manifesti l'indirizzo erroneo della *Kulturgeschichte*, esaltata a *Kunstgeschichte:* l'essenziale diventa incidentale! Ma nella *Kunstgeschichte* bisogna capovolgere il rapporto. Tradizioni e costumi sono la materia inerte, che fuori dello spirito del poeta non ha valore estetico: l'essenziale è il sopravvenire di questo spirito, che non inventa *nulla* e crea *tutto*. *C'est le ton qui fait la chanson.* Il Romagnoli ha cercato con la sua analisi un « filo conduttore » attraverso la commedia aristofanea, la quale sembra a lui « un fittissimo intrico di verbene divelte dai suoli più lontani » (p. 264). Ma il filo conduttore non può esser dato da altro che dalla psiche stessa del poeta, come per tutte le opere d'arte. Se noi ci facciamo a guardare al microscopio non già solo la commedia attica, ma qualsiasi opera d'arte (per es., un romanzo di Flaubert o di Maupassant), scopriremo infiniti elementi: tutta la storia dell'uomo e della società umana vi si riflette in qualche modo. Ma l'abitudine del microscopio non deve far dimenticare che l'arte è nel principio sintetico, non già nell'enumerazione *ad infinitum* degli elementi.

Per la stessa inversione prospettica, il Romagnoli, dopo avere additato le reminiscenze dei tipi comici e della maschera buffonesca nelle commedie di Aristofane, è tratto a considerare i personaggi di questo, non come le determinazioni artistiche del motivo dell'intera commedia, ma come graziosi ricami che il poeta fa su vecchi canovacci; un lavorare di fantasia e di buon gusto sopra le antiche linee, o un attingere particolari direttamente dalla vita per applicarli sulle vecchie sagome (p. 121). Riconosce bensì — come abbiamo visto — la fisonomia originale dei personaggi di Aristofane; ma non li vede, o non insiste, se non in ciò che

essi hanno di comune e non in quello che hanno di proprio, che è poi, artisticamente, tutto. E, se si trova innanzi al dibattito del Parlar giusto e del Parlare ingiusto, ossia nel cuore della commedia delle *Nuvole*, egli pensa al genere letterario dei contrasti, quale si ha in tutte le letterature (1).

D'altra parte, il Romagnoli, avendo abbandonato, nella sua critica, il punto di vista centrale, che è Aristofane stesso, finisce col vedere nel suo autore prediletto errori e deficienze, che forse non son tali o non sempre sono tali. Così, commisurando a un certo ideale astratto di regolarità, egli accusa spesso i personaggi d'Aristofane d'incoerenze; e, per esempio, nel Diceopolo degli *Acarnesi* trova tratti discordanti; non gli « sembra naturale sulle labbra di un rozzo bifolco quella tirata critica poetico-musicale del prologo, ricca d'espressioni che sembrerebbero iperboliche anche in bocca al più fanatico dilettante d'arte »; e « il contrasto con Euripide è quale potrebbe sostenerlo un acuto e maligno letterato »: per non dire delle due allocuzioni in cui il bifolco parla in prima persona delle burrasche superate l'anno avanti dal poeta. Ma egli stesso osserva che « Aristofane non ha conceduto al suo personaggio intera autonomia; e, quando gli fa comodo, se ne serve per esporre proprie idee e impressioni soggettive » (2). Quelle incoerenze non sono tali, ma sono l'intimo e geniale carattere della musa di Aristofane; il quale (come del resto tutti i poeti) concede ai suoi personaggi quel tanto di autonomia, che è in accordo col suo proprio stato di animo (lo stato d'animo è sempre la vera *dramatis persona*). Nessun personaggio artistico ha un'autonomia assoluta: anche gli artisti, proclamati i più obiettivi, sono subiettivi. Si dica lo stesso dei trivialismi e delle immagini grossolane: alcune volte potranno es-

---

(1) L'opposto del modo individualistico, che io sostengo, di concepire l'arte e la storia dell'arte, fu espresso da un critico francese della mia *Estetica:* « Le principe de l'art est essentiellement sociologique, et l'unité des faits esthétiques n'est que dans l'unité de la fonction sociale qu'ils remplissent tous: fonction dont les organes définis sont les formes traditionnelles de l'art; les techniques régulièrement organisées; les genres doués chacun d'une vie et d'une évolution particulières; ou encore les groupes à qui les sociétés dont le travail est le plus divisé semblent déléguer leurs fonctions esthétiques: les écoles de critique et d'art » (CH. LALO, nel *Bulletin italien*, di Bordeaux, t. II, 1902, p. 342). Quando io vedo chiaramente esposto il preciso contrario del mio pensiero, me ne rallegro, perchè è segno che il critico ha, almeno in certo senso, compreso quel pensiero, e non lo confonde col suo; me ne rallegro, e anzi concepisco una grande simpatia per l'avversario, che si presenta così nettamente e lealmente avversario. Ma quale irito artistico potrà acconciarsi a siffatta veduta dell'arte, concepita come una rocrazia sociale? E questa veduta è pur la conseguenza logica della confusione a *Kulturgeschichte* e *Kunstgeschichte*.

(2) Vedi p. 128; e cfr. la prefaz. alla traduzione degli *Acarnesi* (Palermo, andron, 1902), p. XX.

sere errori d'arte (dei quali, per altro, è assai difficile, a tanta distanza di secoli, renderci esatto conto); ma il più delle volte un fascino singolare sorge da quel ridere grossolano e a capo scarico, che cede poi il luogo a un subito elevarsi, da quella fantasia passionalmente arguta, che sbalza da un polo all'altro del mondo dei sentimenti umani.

Noterò ancora, — per non proseguire in troppo minute osservazioni, — il concetto che il Romagnoli sembra avere della *poesia;* la quale per lui è non tutta la commedia aristofanesca, ma un elemento di essa: ciò solo che il poeta svolge dal precedente dell'inno falloforico. E anche qui con molte restrizioni. La prima forma di questa *poesia* è la lirica civile, la parabasi degli *Acarnesi*, la figura del maratonomacho nei *Cavalieri*, i brani delle *Vespe* in cui i coreuti esaltano il proprio valore. Ma questa forma tramonta presto: fu coltivata da Aristofane un po' per rispetto alla tradizione, un po' per nobile impulso giovanile: è « più oratoria che artistica, e necessariamente contaminata di retorica anche se eccellente ». Da quella Aristofane passa « ad altri fantasmi più insistenti e più cari, d'arte pura, non intorbidata da altre tendenze, sia pur nobilissime » (p. 234): un lyrismo « puramente artistico, di mere immagini mirabili ». « Altri veda — egli soggiunge — come s'accorda l'inesprimibile fascino che esercita quest'arte su ogni spirito veramente poetico, e la teoria che condanna come fredda e inutile la poesia di pure immagini » (p. 239) (1). « La somma della poesia d'Aristofane — dice a p. 238 — si compendia in queste impareggiabili descrizioni » (dei campi, dei boschi, delle vette nebulose, delle caverne dei fiumi, del pelago sonoro, della vita degli uccelli, ecc.). Ora ci consenta il Romagnoli di notare che questo suo è un concetto arbitrario della poesia; la quale abbraccia egualmente i movimenti di entusiasmo come quelli di sarcasmo e di beffa, l'inno e l'ingiuria, i verdi campi con gli alberi risonanti di uccelli e le realistiche rappresentazioni della piazza. Tutta la commedia di Aristofane è poesia, fin nella sua più nascosta radice. E un concetto alquanto retorico del linguaggio figurato

---

(1) *Arte pura* (gioverà dirlo ancora una volta) non significa altro che *arte: pura* non vuol già dire che non abbia un contenuto (chè allora non esisterebbe); ma vuol dire soltanto che l'ha dominato ed espresso perfettamente, e che forma e contenuto sono diventati tutt'uno. Ma, malgrado ciò, si séguita a proporsi problemi inesistenti con l'opporre una pretesa arte pura (nel senso di *vuota*) a un'arte non pura (nel senso di *piena*). Per non uscir dalla Grecia, leggo nel bel *Manuale* dei proff. Vitelli e Mazzoni, p. 268, a proposito della tragedia: « Per questi vecchi poeti l'arte era dunque un mezzo, non un fine; eppure non v'ha monumento d'arte più splendido della tragedia greca. In altri tempi si è predicato alla gente il canone addirittura opposto, per cui l'arte è tutto, ed è indifferente il contenuto, purchè al fine dell'arte conduca; ma se abbiamo avuto infinite volte il contenuto indifferente, e peggio che indifferente, aspettiamo da un pezzo i monumenti d'arte ». Così l'imprecisione di certi concetti fondamentali fa che anche i migliori scrivano, talvolta, proposizioni, che sarebbe difficile giustificare.

è nel capitolo ad esso dedicato, in cui le immagini sono staccate dal complesso, ridotte in classi e giudicate secondo le classi.

Queste considerazioni mi pare che dimostrino l'esattezza di quanto ho enunciato: che nei lavori, che già da parecchi anni il Romagnoli ha consacrato ad Aristofane ed alla commedia attica, c'è il traduttore eccellente e c'è il filologo valente; ma c'è insieme un critico d'arte ancora impigliato in qualche vecchia abitudine, se non proprio di giudizio, certo di posizione dei problemi. — Un traduttore eccellente; un filologo valente: non è poco (si dirà). — Anzi, è moltissimo — ripeto; ma questo appunto dà l'obbligo di mettere in rilievo i difetti dell'opera del critico. Perchè, se gli errori degli uomini valenti sono, come dicevo in principio, assai istruttivi, sono anche pericolosi; e ad essi bisogna dare molta attenzione, senza temere di aver l'aria di cercare il pelo nell'uovo.

B. C.

HARALD HÖFFDING. — *Storia della filosofia moderna* — Esposizione della storia della filosofia dalla fine del Rinascimento fino ai giorni nostri. — Trad. dal ted. del prof. P. MARTINETTI. — Torino, Bocca, 1906 (2 voll. in-8.°, pp. XVI-505 e VIII-586).

È la prima storia moderna della filosofia tradotta in italiano; e non si può non darne lode al prof. Martinetti, quale che sia il giudizio che si voglia portare sul valore dell'opera. Giacchè in fatto di cultura filosofica in Italia non siamo ancora al punto da permetterci il lusso della scelta: la quale suppone già una certa diffusione di conoscenze, benchè non disciplinate e tuttavia bisognose d'indirizzo ed elaborazione. Laddove in Italia non corrono se non i piccoli manuali del Fiorentino e del Cantoni: l'uno compilato con amore e con acume in forma sempre nitida e arguta su alcune eccellenti opere tedesche, ma non scevro di disavvertenze e troppo stringato per poter giovare a chi sia digiuno di questi studii; l'altro più piano e più accessibile, ma troppo ristretto e spesso superficiale, e affatto improprio, perciò, a far sentire il significato che ha avuto ed ha per lo spirito umano ciascun sistema. E questi stessi manuali ho detto male che corrono; perchè non corrono punto; sono pochissimo letti, e pochissimo noti anch'essi, forse appunto per lo scarso profitto che se ne può trarre.

Ben venga dunque questa *Storia* dell'Höffding. « L'ampiezza delle informazioni, il felice ordinamento della materia, la chiarezza dell'esposizione » l'han fatta parere all'egregio traduttore « una delle migliori pere di questo genere: adatta così a colui che voglia semplicemente rientarsi nella storia del pensiero dell'età moderna, come a colui che glia farne il punto di partenza di studii più minuti e profondi ». E si uò essere d'accordo con lui in questo giudizio, che in verità non dice

nulla del valore scientifico del libro, ma si restringe a quelle qualità letterarie che possono rendere veramente utile anche un libro scientificamente cattivo. Credo anch'io che le informazioni, con cui l'A. si preparò alla sua esposizione, siano molto ampie; e che per questo verso il libro suo possa giovare, benchè chi voglia approfondire la conoscenza dei particolari, e della relativa letteratura critica, della filosofia moderna, debba oggi ricorrere a libri più recenti e più metodici. Credo anch'io che l'Höffding abbia doti di chiarezza non comuni e che a questo intento conferisca non poco l'ordinamento della materia nella sua storia. Dirò anche, che il suo libro si legge molto volentieri; e per questo rispetto c'è da congratularsi col Martinetti della forma facile e perspicua della sua traduzione, che m'è parsa anche, da qualche raffronto fatto, abbastanza fedele. Ma, poichè questo è il primo libro moderno di storia della filosofia che comincerà a divulgarsi in Italia, non mi pare inopportuno avvertire che non dovrebbe essere questo l'ideale della nostra cultura, per ciò che riguarda questo ramo di studii, perchè questo è un primo passo, e bisogna farne altri per entrare davvero nella storia della filosofia. In questo libro ci sono alcuni materiali utili alla costruzione di questa storia: ma questa storia ancora non c'è.

L'A. a chi gli domandasse quale concezione filosofica egli abbia preso per fondamento, e quale significato e valore attribuisca alla storia della filosofia, nell'Introduzione dice (non saprei dire se candidamente o maliziosamente) che dovrebbe rispondere così: « Gli studii, i quali ebbero il loro momentaneo coronamento nella pubblicazione di quest'opera, miravano appunto ad una specie di orientamento intorno alla questione, che cosa sia propriamente la filosofia ». Si potrebbe replicargli, forse, che egli non ha raggiunto affatto la sua mira, e che tutti gli studii, da cui è venuta fuori quest'opera, non sono valsi ad orientarlo, appunto perchè essi potevano avere un costrutto solo se egli ci si fosse accinto dopo essersi orientato. Ma senza entrare in una questione, in cui non è tanto facile trovarsi d'accordo, si può anche ammettere che il dotto e laborioso professore di Copenhagen a storia finita si sia orientato; ma bisogna anche riconoscere che di quella specie di orientamento egli fosse orientato fin da principio; che cioè il suo orientamento non è di quelli, che risultano propriamente da una costruzione determinata della storia della filosofia; e quindi in realtà sono sempre il punto di partenza, anzi che il punto d'arrivo degli storici: cattivo punto di partenza, che poi non permette agli storici di costruire una storia vera e propria.

Il punto di partenza dell'Höffding ci è indicato da lui stesso nell'Introduzione, dove giustifica il suo metodo di cercare nella storia della filosofia il concetto di quel che sia la filosofia: « Come noi impariamo a conoscere un uomo dalla sua biografia, così noi dobbiamo anche essere in grado di conoscere una scienza dalla sua storia. Ed è tanto più naturale il tentare questa via, in quanto l'*esperienza ci mostra come nel campo della filosofia ci troviamo sempre di fronte ad opinioni controverse, così*

che non si può indicare alcuna esposizione filosofica della quale si possa dire che essa dia un concetto esauriente della filosofia. Sarà dunque naturale l'impiegare qui, come nel campo della religione, il metodo comparativo ». Dunque, prima di studiare la storia per orientarsi, nel campo della filosofia l'A. era già entrato: era entrato, e ne aveva ricavata questa convinzione: che quivi tutte le opinioni sono controverse; ossia che scienza non ce n'è; ci dovrebbe essere forse, ma in fatto non par proprio che ci sia, poichè tutto è controverso, e niente ha valore di verità. Data questa convinzione, la storia alla sua volta non può presentare se non una successione di opinioni anch'esse controverse: tutti i *tentativi individuali*, come dice l'A., di risolvere gli ultimi problemi della conoscenza e della vita. E però gli ammaestramenti della storia non potranno essere gran che più fecondi di quelli che l'Höffding dice di ricevere dal *campo della filosofia*, cioè dallo studio, credo, della filosofia più recente. Quindi la necessità del metodo comparativo: che determinerà quel che c'è di comune e di permanente nel fondo dei sistemi, e scarterà via via quello che ogni sistema ha di proprio, vale a dire tutti i principii originali, che si vengono via via scoprendo. Per arrivare a che cosa? La conclusione è troppo evidente: se tutte le soluzioni sono diverse l'una dall'altra, e però non hanno valore, quello che la storia alla fine potrà offrirci sarà il problema, o meglio (poichè l'unificazione dei problemi importerebbe una filosofia, cioè una soluzione) i problemi, rimasti lì come il detrito della comparazione. In altri termini, quella stessa convinzione da cui si era partiti: che ci sono le esigenze filosofiche, ma non c'è la scienza che soddisfa queste esigenze, perchè tutto quello che si può dire per appagarle è sempre controvertibile.

Una via percorsa al buio, a tentoni, non può menare alla luce. E l'A. ha ragione di rilevare tra le speciali caratteristiche della sua storia la cura posta nel mettere in luce più la posizione del problema che non la soluzione. « Le soluzioni possono perire, mentre i problemi rimangono; altrimenti la filosofia non avrebbe avuto una vita così lunga ». Ed è vero, ma a un patto: che si capisca questa cosa molto ovvia, che, dopo il primo problema, il secondo non sorge se non per la soluzione che ha ricevuto il primo, e quindi in quanto questo problema è assorbito nel secondo. Concepire tutti i problemi che vengono su nello sviluppo del pensiero umano come tanti pomi che si vengono maturando da sè e cadendo l'un dopo l'altro sulla testa innocente dell'uomo, è precludersi la via all'intendimento della storia. E l'Höffding col suo metodo comparativo si propone appunto questo gran problema: di rappresentare il corso storico della filosofia come una serie di problemi senza nessuna logica interna (senza riuscirvi, naturalmente, perchè bene o male, quando non vogliamo connetterli noi, i problemi si connettono da sè, *rebus ipsis dictantibus*, mediante le loro soluzioni). Quindi anche la speciale importanza da lui di proposito assegnata al cosiddetto *fattore personale*, e l'estensione affatto sproporzionata data alle biografie dei singoli pensatori: quindi pure la

cura di rintracciare le relazioni tra il pensiero speculativo e le scienze sperimentali, e di additare « il significato storico dei fenomeni filosofici », vale a dire il loro rapporto — per l'Höffding, vero rapporto di causalità — tra i sistemi e le contingenze storiche tra cui sorsero. Perchè, si intende, spezzata la vita dello sviluppo autonomo della filosofia come autoctisi progressiva dello spirito assoluto, questi fatti che son pure i sistemi, non possono essere altro che fatti, solo meccanicamente intelligibili, e singolarmente riducibili alla caratteristica personale dei pensatori e ai problemi speciali loro offerti dalla storia della cultura generale, in cui s'avvennero a vivere e formarsi. E lo spirito, anzi ciò che v'ha di più alto e di più spirituale e quindi più libero nello spirito, e però più intelligibile, vien messo sullo stesso piano dei fatti meccanici e quindi, per definizione, inintelligibili della natura. E tutto ciò come un vantaggio per la considerazione veramente scientifica della storia della filosofia!

La ragione di questo stravolgimento dei criterii filosofici della storia della filosofia, consiste — è facile indovinarlo — nella speciale filosofia, ossia nello speciale orientamento che l'A. dice di aspettare dalla storia ed è invece, come non può non essere, il presupposto metodico della sua storia. La filosofia dell'Höffding, benchè ammetta un problema dei valori spirituali (il problema etico-religioso, per lui, e nient'altro!) (1), è mero naturalismo, perchè il problema del pregio e delle norme, se si sovrappone, puramente e semplicemente, al concetto filosofico del reale, che per l'Höffding dev'essere fondato sulle scienze sperimentali, non tocca questo concetto e non può sussumerlo in una concezione più alta, idealistica, del mondo. Basta leggere il libro IX dell'opera, consacrato a una esposizione minuta del positivismo francese e inglese (Comte, Mill, Darwin e Spencer), — che è forse la parte meglio riuscita, — per vedere le predilezioni e i criterii dell'autore. Segue bensì, come conchiusione, un libro X, dove si espone la filosofia tedesca dal 1850 all'80, ossia la critica del materialismo dal punto di vista dei valori spirituali; ma se questa conclusione può dirci che il definitivo insegnamento della storia, secondo l'Höffding, non è il naturalismo, e che egli insomma non vuol essere un semplice naturalista, certo non dimostra che per l'autore ci sia un principio speculativamente superiore al naturalismo.

---

(1) Anche il nostro prof. De Sarlo dice (al mio indirizzo: *Cultura filosofica*, a. I, p. 30): « È tanto poco possibile passare per un processo dialettico dall'affermazione alla valutazione, quanto lo è il dedurre il piacere o il dolore dalla sensazione e il desiderio dal sentimento per sè preso ». Anche pel De Sarlo, dunque, la *verità* è un fatto e non un valore. — Ma, dove se ne va, allora, tutto l'antipositivismo e antinaturalismo del professore di Firenze? Questo concetto dell'*affermazione* o teoria, come semplice constatazione di fatti, e fatto essa stessa, sarebbe tempo che si cominciasse a vedere come inconciliabile con una concezione, che non sia prettamente meccanica e materialistica.

« Finalmente Alberto Lange ed Eugenio Dühring si avvicinarono alla filosofia critica ed al positivismo mettendo in rilievo l'importanza del problema della conoscenza ed affermando l'indipendenza dell'idealismo *pratico* di fronte alla scienza sperimentale, mentre veniva nello stesso tempo *accentuato il diritto dell'esperienza di determinare il contenuto reale della nostra concezione del mondo* » (II, 476). Questo non è Kant, se Kant ha scritto la *Critica del Giudizio*; ma qualche cosa di meno: è piuttosto una filosofia, che, se non le toccate il problema etico-religioso, non avrà che ridire a tutto il positivismo.

Ora il positivismo è nella storia la constatazione del fatto, come tale, magari integrato secondo le connessioni causali: ma non l'intendimento del fatto, che suppone il concetto del fine a cui la storia tende, cioè un criterio appunto di valutazione (non etico-religioso, s'intende, ma filosofico): e però un concetto della forma definitiva dello spirito, alla quale questo pare che si sforzi di pervenire attraverso il travaglio del suo svolgimento storico. Questo criterio e questo concetto nell'Höffding non c'erano; e quindi nella sua storia, come dicevo, non c'è la storia.

Intendiamoci: non già che egli attribuisca a Bruno, Campanella, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel ecc. cose che essi non abbian dette; ma non dice propriamente tutto quello che hanno detto. Non mette in luce, in tutta la loro rispettiva energia e il loro vero significato storico, i principii che vennero via via elaborando, e che per l'Höffding, per quella stima che fa delle *soluzioni*, non sono il vero e proprio oggetto della storia. Bruno è per lui « il più grande dei filosofi del Rinascimento » (I, 116). Ebbene: qual è il principio di Bruno? « La grandezza di Bruno come pensatore sta nell'aver fondato la nuova rappresentazione del mondo sulla natura della nostra percezione sensibile e del nostro pensiero, e nell'aver mostrato la necessità di estenderla all'infinito » (p. 123). Perchè, a sentire l'H., il merito di Bruno consisterebbe nell'avere estesa la portata di un'osservazione incidentale del Copernico sulla relatività della nostra conoscenza, e nell'avere distrutto in forza di questo principio il sistema geocentrico e la stessa finitezza del mondo, conservata dall'astronomo di Thorn. Bruno non sarebbe che un positivista, i cui motivi filosofici si troverebbero nella scienza antecedente. Concetto falsissimo, perchè Bruno muove sì anche da Corpernico, ma per correggerlo, col suo concetto dell'infinito, che non è infinito fisico, ma metafisico, come unità di contrarii, e che non ha che vedere con Copernico, ma è un principio che era stato elaborato dal misticismo fino al Cusano. Il problema della relatività del conoscere nel senso kantiano o positivista è un problema moderno, di cui nel Bruno, e tanto meno in Copernico, non c'è il più lontano sentore. E, se fosse in Bruno, Kant non significherebbe niente, o quasi, a due secoli da lui. — Bacone messo, nel lib. II, *La nuova scienza*, insieme con Leonardo, Kepler e Galilei, non appartiene, dunque, alla filosofia se non allo stesso titolo di questi scienziati e finisce per smarrire la sua ragion d'essere al principio della vera e propria filo-

sofia moderna, come teorico della nuova logica, vale a dire come distruttore dell'antica, e quindi del concetto platonizzante della scienza che era stato il concetto della scienza in tutto il medioevo e nello stesso rinascimento, come d'una verità in sè, tutta fatta, e contrapposta alla conoscenza progressiva della mente umana. — Cartesio è messo insieme non solo con Spinoza e Leibniz e Wolff, ma con Gassendi e Hobbes, come uno dei costruttori di *grandi sistemi*, in generale; e staccato per questo carattere meramente estrinseco da Locke, Newton, Berkeley e Hume: che pure sono anch'essi, nè più nè meno di Cartesio e degli altri autori di grandi sistemi, naturalisti del naturalismo, che, materialistico o spiritualistico, concepisce la realtà, la verità come un *fatto*, come semplice *essere*. — Quindi non può cogliersi il significato di Kant e della sua *Critica*, come scoperta dello spirito che *si fa*, e si fa davvero a differenza della monade leibniziana: si fa non solo virtù, ma anche scienza, autonomicamente. Quindi è smarrito il significato di tutta la filosofia postkantiana e lo stesso valore storico del positivismo. Ma come scorgere questo processo libero del pensiero, se il prof. Höffding è persuaso, p. es., che la *nuova scienza*, la scienza naturale meccanica nacque nel rinascimento dall'industria italiana, dalla protezione ad essa accordata dai signori al fine di procurarsi i mezzi per il potere e per la magnificenza? È persuaso che Pomponazzi e Machiavelli e tutto l'umanesimo « si svolsero dai rapporti politici e sociali degli Stati italiani »? La scienza e la filosofia non sono figlie rispettivamente della scienza e della filosofia, ma — d'altro: proprio come il fisico dice che la dilatazione dei corpi è effetto del calore!

Non è il caso di entrare in discussioni particolari intorno alle interpetrazioni delle dottrine presentate dall'Höffding. Una sola osservazione speciale devo aggiungere; e basterà. Altri ha già notato che alla filosofia italiana non si faccia in questa storia la parte dovuta. Ed è vero. L'A. in un'appendice al lib. IX (II, 472) avverte: « Astrazion fatta delle opere di Mill, di Spencer e di Comte, si è avuto durante l'ultima parte del secolo scorso, così in Inghilterra come in Francia, una copiosa produzione sulla quale noi non possiamo fermarci, poichè essa, se ha grande importanza per lo svolgimento spirituale dei paesi in cui avvenne, non segna una rielaborazione nuova e radicale dei problemi filosofici. Per la medesima ragione non possiamo qui esporre il particolare svolgimento filosofico avvenuto in Italia ». — Ma, se questa ragione fosse valida, non dico in sè, ma per lo stesso H., perchè egli avrebbe parlato del Thorild, dell'Höyer e del Roström, svedesi; e dei danesi Treschow, Sibbern, Kierkegaard, mentre non nomina nemmeno, mai, Galluppi, Rosmini e Gioberti? Ed è poi vero che Rosmini e Gioberti, quando la filosofia si vuol considerare nei suoi rapporti con la civiltà, non dicano nulla di nuovo, e profondamente nuovo, dopo la restaurazione cattolica del mondo latino al principio del sec. XIX? — Ma, e Vico? Non c'è elaborazione nuova e radicale nel filosofo della *Scienza Nuova?* La ragione dell'assoluto silenzio dell'H. sul Vico, se la ragione dev'essere del genere di quelle cercate da

lui, c'è ed evidente: egli non conosce il Vico e gli studii profondi, che si son fatti in Italia per chiarirne il pensiero e l'importanza. Ma la ragione, dal punto di vista dei valori, pur troppo non c'è. E questa è lacuna gravissima nell'opera. — È anche vero che questo è difetto di cui l'A. può ben consolarsi, perchè l'ha in comune con *tutti* gli storici della Germania. Anche il Windelband nella sua bella *Gesch. d. neueren Philos.* (2.ª ed., 1904, I, 585) non sente il bisogno di dedicare al Vico più di cinque righe, collocandolo tra il Bossuet e l'Iselin, per non dirne poi nulla: « In modo ben diverso (dal Bossuet) Vico, un solitario erudito *(Gelehrter)* italiano, coi suoi *Principii d'una scienza nuova* ecc. ha cercato di scoprire una legge, secondo la quale ciascun popolo avrebbe nel suo svolgimento storico un corso tipico, analogamente al corso regolare della vita di ciascun organismo ». Caratteristica, che attesta sufficientemente che nè anche il Windelband ha mai letto Vico.

G. G.

ANNIBALE PASTORE. — *Il nuovo spirito della Scienza e della Filosofia.* — Torino, Bocca, 1907 (8.º di pp. 228).

In questo libro non sai se più meravigliarti della magnificenza delle promesse o della vacuità del contenuto; della retorica degli annunzii di non so quale nuova dottrina rivoluzionaria, o degli artifizii e grovigli verbali coi quali l'autore si illude (o vuole illuderti) di dir qualche cosa; del tono da Dulcamara o delle strampalate ricette. Esempio tipico di quella produzione dottorale che nessuno legge e che riesce tuttavia — miracolo strano, ma frequente! — a farsi prendere sul serio e a procurar nomea agli autori, giacchè trova sempre una dozzina di recensori compiacenti sul tipo dei Chiabra e dei Marchesini, che non hanno l'abitudine di leggere i libri.

Il Pastore sospira in pessimo italiano « una dottrina capace di armonizzare i nuovi spiriti della scienza e della filosofia ove le idee si incarnino nei fatti, i principii nella vita, i sistemi nelle istituzioni, alla luce soave e tranquilla del vero » (p. 5). Gli pare che « la coscienza contemporanea attenda una di quelle *solenni lezioni* che segnano la fine o il principio d'un'epoca per orientarsi deliberatamente verso quelle idee che la spingono già per istinto alla luce » (p. 6). « La filosofia prima — stile antico (*quale?*), — già ridotta a prolungare un'ombra di vita fra le braccia di rabbiosi misoneisti, non è più in grado di apprezzare le presenti condizioni della nostra civiltà » (pp. 5, 6).

Ma egli, il Pastore, « *conscio della presente disorientazione del pensiero filosofico in Italia* » « non si astiene dal proporre una *nuova* veduta » (p. 8), che gli pare debba « resistere ad ogni assalto » (p. 9). Novello Faust,

« si pose a meditare (p. 10) sopra le condizioni trascorse e attuali della scienza e della filosofia e ne trasse tutta l'idea che racchiude e compendia in sè stessa la tradizione critica del passato e nella quale gli sembra che si anticipi l'avvenire ». (Nientedimeno!). Le quali meditazioni sono « ispirate a un rigoroso indirizzo razionale e sentimentale (bello l'indirizzo rigoroso sentimentale!) e illuminate dal nuovo principio della infinita verità » (p. 12). Il qual principio è la nuova ricetta, la « nuova veduta » (p. 8) « *originale e sublime* » (p. 182), che si apre « una strada ad ogni progresso » (p. 13), senza la quale « si prolungheranno gli affanni di tutti i paesi » (p. 228), con la quale si risolveranno « inaspettatamente, tutte le dissonanze, con altissimo senso di armonia » (p. 13).

Simili annunzii altisonanti si trovano a centinaia nel libro del Pastore. Guardiamo, dunque, bene in faccia a questo preteso rinnovamento.

Il Pastore ci dichiara molte volte, che egli è razionalista-sperimentalista che viene alla filosofia dalle scienze *(cfr. De Sarlo)* sebbene voglia tener distinto l'oggetto delle scienze da quello della filosofia e si armi contro la così detta filosofia scientifica che tuttavia crede « uno dei punti capitali della speculazione contemporanea » (p. 7). Noi che forse apparteniamo, come ama dire il Pastore, « alla *piccola vandea dell'idealismo* » (p. 209), vogliamo sentire la lezione di questo rivoluzionario che vuole « la visione libertaria dei fenomeni e dei sistemi » (p. 216). Per noi, *vandeani*, il *prius* è la filosofia; per lui libertario il *prius* sono le scienze. « Il filosofo che cominciasse il suo sistema, senza prima aver approfondite le ragioni della scienza, somiglierebbe al filugello che volesse fare il bozzolo prima di aver mangiato la foglia » (p. 143).

Il Pastore, invece, *che ha mangiato la foglia*, ritiene che bisogna (e nessuno gli dà torto) fare una revisione critica di tutte le filosofie e determinare che cosa sia filosofia. E va bene; ma che egli poi non abbia affatto inteso il valore del problema « che cosa sia filosofia » si rileva dall'affermazione che il problema è nuovissimo, proprio nato ora, quasi si direbbe di invenzione sua. È spuntato solo « dopo la bufera dell'idealismo assoluto »; e da quest'altra: che la ricerca del concetto di filosofia « non è propriamente della filosofia » e anzi proporsela non è l'unica posizione « nè la più filosofica per un vero filosofo » (p. 145). Di meraviglia in meraviglia!

Perchè poi? Il perchè non sa dirlo: egli afferma, e tira via disinvolto. Solo ci illumina su un punto: che nella più parte dei filosofi « questa concezione teoretica della filosofia è una produzione spontanea, nella quale ogni filosofo riassume *quasi inconsciamente* la propria critica, relativa al campo generale della filosofia » (p. 145). Riassumere inconsciamente la critica, è un giuochetto!

Ho potuto capire che il Pastore non vuol fare come la più parte dei filosofi, ma vuole studiare consciamente il « *fenomeno* filosofico » e comprenderlo razionalmente (p. 147). In altri termini, pare che voglia trattare *filosoficamente* quel problema che prima ha chiamato non filosofico! Di-

fatti gli viene il lontano sospetto che chiedersi che cosa sia la filosofia, valga quanto fare la filosofia. Qualcuno gli ha susurrato: « Ogni filosofia non è già forse una teoria della filosofia? » (p. 146). E il poveruomo a questa domanda, che gli deve riuscire un po' oscura, risponde cortesemente, dimenticando quel che prima aveva detto: « Ciò è *forse innegabile* » (p. 146). Quel *forse innegabile* non vale il sciosciammocchesco « certo, certissimo, anzi probabile »; ma può correre ugualmente.

Malgrado il « forse innegabile », si intesta però a dire che « non si tratta di costruire una veduta d'insieme delle cose e dei fatti della natura e dello spirito », ma di investigare il processo della veduta filosofica. Come se la veduta filosofica non fosse spirito, ma sugo di rape, e come se per spiegare come lo spirito umano si elevi alla veduta filosofica non fosse necessaria tutta una filosofia dello spirito.

Coraggio al Pastore non ne manca: egli si dichiara « stanco a morte delle costruzioni sistematiche ed arbitrarie dei filosofi del *grande stile*, i quali giuravano di stringere la chiave dell'universo nell'ebbrezza di una formula assoluta, mentre in realtà non stringevano che la funicella del loro aquilone. Fanciulli sublimi! ».

Bisognerebbe leggerli, chiarissimo professore, questi filosofi del *grande stile*. Che se lei si decidesse un giorno a studiarli, troverebbe che la filosofia del grande stile è proprio quella che si pose il problema « che cosa sia la *filosofia* »: Che non abbia fatto altro, proprio niente altro che lavorare intorno a quest'unico e vitalissimo problema, è cosa ormai nota a ogni principiante di filosofia!

E facendosi a parlare dei filosofi del grande stile e a costruirvi su qualche frasetta, senza averli letti, corre rischio il professore di meritar lui l'epiteto di fanciullo..... senza l'aggettivo. E corre un altro pericolo, quello di dire errori di storia sul tipo di questo: « Finora la maggior parte dei filosofi si sono dedicati a ricercare come la filosofia scientifica sia possibile » (p. 149).

Il Pastore, l'abbiamo già accennato, non vuol sentir parlare di filosofia scientifica, e interpreta la filosofia come *espressione del sentimento*, incapace di essere perciò universalmente valida come le scienze (p. 156-57). È un bel ragionamento, che ha una sola lacuna: questa vostra affermazione della validità del sapere sperimentale, pare che esca affatto dalla competenza delle scienze particolari e della coscienza volgare, e che sia proprio filosofia — almeno la vostra. Cosicchè la giustificazione delle scienze (= *ciò che consta;* il Pastore ripete la terminologia del Varisco) deve esser fatta dal sentimento *(ciò che non consta)*. E ciò che non consta (la filosofia) verrebbe ad avere tale dignità, che senza di esso non si potrebbe nemmen dire se consti e come consti, ciò che solo, secondo il Pastore, è sapere certo. E questo innovatore, che s'è annunziato, con tanta apertura di bocca, possessore di una nuova formula magica, quella della infinita verità, non si accorge che riduce a zero o il valore della filosofia o quello delle scienze, prima ancora di spiattellarci il suo segreto. Quello

della filosofia, se chiama sapere certo solo il sapere sperimentale; quello delle scienze, di cui è impossibile dare una giustificazione senza la filosofia, se la filosofia è affare di sentimento.

Dal che deriva un problema relativo alla psicologia dell'autore: crede egli in questa sua qualsiasi teoria delle scienze e del filosofare d'aver fatto « un romanzo » (come a p. 146 chiama tutte le filosofie)? Crede d'essere rimasto nel campo dell'opinabile? O crede invece che « *la filosofia di qualunque filosofo non è, nè sarà mai scienza*, perchè tutto ciò che è sintesi di ragione e di sentimento vive inesorabilmente nel campo dell'opinione », tranne la sua, unica, ineffabile filosofia?

E delle due l'una: o il filosofabile non è uguale all'opinabile, e cade tutta la teoria del Pastore; o è uguale, e allora anche la teoria del Pastore è opinabile pel Pastore medesimo. Chi le piglia è insomma sempre la teoria del Pastore: che io voglio presentare al lettore per l'ultima volta colle parole dell'autore: « *Definitivo dal punto di vista filosofico è ciò che è posto da un individuo come ultima sintesi delle sue esigenze ed esprime sempre il rapporto personale peculiarissimo, in una parola l'idiosincrasia che intercede tra l'obbietto universale e la sua coscienza* ». Vera filosofia libertaria, come si vede, anche nei fiori di lingua. (Prego il lettore di non lasciarsi scappare *l'idiosincrasia che intercede!*).

Se il Pastore crede davvero che le cose stiano nei sullodati termini, parrebbe naturale ch'egli si professasse uno scettico. Invece, niente affatto. Nelle sue « modestissime pagine » (p. 182) egli salverà la filosofia accordandola con le scienze, per mezzo della veduta « *originale e sublime* » (p. 182: che modestia!) della infinita verità. Eccola qui, pare un giocarello: — A un meccanico d'ingegno fino, voi presentate per la prima volta un orologio a pesi. Il povero uomo vorrebbe vedere come sia fatto, ma glielo vieta una scatola che chiude ermeticamente tutto il meccanismo e lascia scoperto solo il quadrante. La sua curiosità di meccanico non ha altri elementi che il quadrante per ricostruire coll'immaginazione il meccanismo. Il tantalo-meccanico si arrovella e immagina che il movimento delle lancette sia dato dallo scorrere di un fluido. Ci ripensa e si immagina che sia dato invece dalla elasticità di un sistema di molle. Ci ripensa ancora e immagina che sia applicato il principio di gravità. La teoria escogitata si attaglia al meccanismo rinchiuso nella cassetta? Il disgraziatissimo meccanico può anche azzeccar giusto; ma non avrà mai la soddisfazione di vedere se l'orologio immaginato corrisponde all'orologio-indovinello. « Questo esempio così ovvio e così piano spiega nettamente che non solo possiamo dare parecchie interpretazioni, ma siamo anche impotenti a distinguere *la* vera dalle altre che le sono equivalenti » (p. 184). Queste parole sono di uno scritto inedito del Garbasso, e il Pastore le fa sue.

L'esempio dell'orologiaio infelice il Pastore lo ha scelto « per rendere più accettabile, più socialmente spendibile » l'idea filosofica (p. 182. *Risum teneatis, amici*). Io voglio renderla più *socialmente spendibile* (!) an-

cora, insegnando al Pastore, che conosce la Sicilia, un giochetto dei bambini siciliani (e forse delle altre parti del mondo). Un bimbo chiude nel pugno un oggettino qualunque, una nocciola, un bottone, una pennina, e poi chiede all'altro:

> Haiu 'na cosa
> Fatta di rosa.
> Cu' mi la 'nzerta
> Ci dugnu 'na cosa.
> E chi è e chi non è?

E l'altro tira a indovinare. Mi pare che ora l'idea filosofica del Pastore sia *spendibilissima.*

Il Pastore vede « in questo *problema dell'orologio* simboleggiato tutto il processo della scienza e della filosofia » (p. 185). Infatti, quell'esempio prova quale sia « il nuovo spirito della filosofia, il quale propugna l'indifferenza sistematica rispetto ai sistemi d'ogni genere » (p. 217-18), e « alza » (santa grammatica!) « la visione libertaria dei fenomeni e dei sistemi nel senso che i modelli non si vogliono colare sopra uno stampo unico, nè si vogliono vegetare eternamente da un unico seme; ma animati dallo spirito delle leggi, reclamano » (ascoltate, ascoltate!) « la loro anarchica contingenza formale nella concorde discordia della loro infinita verità » (p. 216).

Io mi immagino il naso degli studenti — se ce n'ha — che ascoltano il corso di filosofia teoretica del prof. Pastore nella R. Università di Genova, e l'aria di soddisfazione del professore dopo un periodo siffatto. Proprio, proprio per il Pastore la filosofia è nell' « ineffabile bisogno di farsi male allo spirito » (p. 214).

E bisognerà suggerire ai medici il nome di una nuova malattia, *isterismo metafisico:* « il cattivo angelo senza viso (o Aligi Pastore!), che versando la metafisica nello spirito dell'uomo gli infonde la delizia della perdizione filosofica » (p. 214).

Fuori di scherzo: di un libro nel quale si trova simile roba, non si dovrebbe forse nemmeno parlare. Ma chi l'ha scritto è uno dei rappresentanti della filosofia ufficiale; vi sono forse dei giovani, dei principianti che lo ascoltano, che ripongono in lui la speranza d'esser guidati ad intendere, e che corrono il rischio di farsi l'idea che la filosofia sia la cosa più facile e meno seria. Continuiamo.

— Le filosofie varie e infinite sono tutte verità — simboli equivalenti in valore al sistema delle leggi occulte. La verità non è *adaequatio rei et intellectus*, ma *adaequatio legis et imaginis* (p. 186). Mi pare che, tolte le parole sonanti, l'idea sia molto vecchia, anzi sia decrepita. Nè ci vuole gran sapere per muover le obbiezioni. È una delle forme più volgari della relatività del conoscere.

Il Pastore (come tutti, del resto, i positivisti) riduce il problema della filosofia a quello della ricerca della natura e lo spirito a meccanismo

naturale (1). Occorrerebbe perciò una giustificazione di questa veduta, la quale giustificazione soltanto può permettere al giocarello di suonare e divertire il pubblico dei « fanciulli », come il Pastore chiama i filosofi. Questa giustificazione filosofica della teoria dell'orologio speriamo che non sia chiusa anch'essa dentro la scatola, che almeno lei non sia immagine, ma contenga l'*adaequatio rei et intellectus!* Se il Pastore ammette (con lo Spencer) che una teoria della conoscenza non esiste come *prius* filosofico, ma come « coordinazione dei risultati delle scienze particolari » (p. 188), questa affermazione stessa esce dal campo del problema dell'orologio, o, per uscir di metafora, dal problema della coordinazione delle leggi naturali: ci sarà pure il problema del meccanico, cioè della mente umana che investiga ed escogita quella coordinazione.

Queste cose però non sono più dette per il Pastore, ma per tutto il positivismo (un Ardigò in questo vale quanto un Pastore); nel quale non è ancora penetrato un barlume della verità che il terreno della scienza è lo spirito, non la natura, e che le così dette scienze non provano nulla di scientifico nel dominio dello spirito, e devono alla filosofia presentare le loro carte. La teoria dei modelli (l'orologio) sta bene in bocca al Garbasso, fisico, e all'Hertz, fisico, i quali avendo più ingegno filosofico di altri fisici e naturalisti intendono che la natura delle loro discipline non può portarli che ad *escogitazioni* più o meno comode, o *tutte ugualmente comode* (non *vere*) quando vogliono determinare le loro ipotesi universali. La natura di escogitazione è propria delle ipotesi delle scienze particolari, è la *loro* verità. Ma il pensiero non *escogita* le sue leggi, perchè non ha da investigare che sè stesso e acquistar possesso di sè, in quanto riflessione o, che è lo stesso, filosofia. E per sè stesso lo spirito non è chiuso in una scatola, ma è in luce meridiana.

Il vero è che in questo groviglio di più che duecento pagine di *parole* e di dichiarazioni ora affettatamente modeste, ora boriose e altisonanti, chi è rinchiuso nella scatola non è l'oggetto della filosofia, ma l'autore medesimo — e, in generale, ogni pseudofilosofo, — che ha finito col credere che il mondo cominci e termini in quelle quattro fradice assicelle.

GIUS. LOMBARDO-RADICE.

GIORGIO DEL VECCHIO. — *Su la teoria del contratto sociale.* — Bologna, Zanichelli, 1906 (8.° gr., pp. 118).

ADOLFO RAVÀ. — *I compiti della filosofia di fronte al diritto.* — Roma, Loescher, 1907 (8.°, pp. 30). — *Il socialismo di Fichte e le sue basi filosofico-giuridiche.* — Milano-Palermo-Napoli, Sandron, 1907 (8.°, pp. 38). — *Sul concetto del diritto*, nota critica (estr. dalla *Riv. ital. per le scienze giur.*, XLI, 2-3).

---

(1) Dove se ne va la distinzione che il Pastore, nemico della così detta filosofia scientifica, voleva fare fra scienze e filosofia?

IGINO PETRONE. — *Il diritto nel sistema della filosofia dello spirito. I. Posizione dell'assunto*, memoria letta alla R. Accad. di sc. mor. e pol. — Napoli, tip. dell'Univ., 1906 (8.°, pp. 51).

Il lavoro del Del Vecchio ha per iscopo di confutare l'affermazione del Jellinek: che il *Contratto sociale* del Rousseau non potesse avere efficacia sulla dichiarazione dei diritti, perchè i principii di quel libro famoso stabiliscono non i diritti del singolo, ma l'onnipotenza della *volontà generale* giuridicamente illimitata. Il Del Vecchio esamina lo svolgimento della teoria del contratto dal Grozio al Rousseau, mostrando come dalla veduta ancora empirica del primo, che concepisce il contratto quasi soltanto da mero giurista, si passi successivamente, attraverso l'Hobbes e il Locke, alla veduta del Rousseau, che cerca un fondamento razionale dello stato. Indica poi esattamente (pp. 88-9) le cause per le quali il Rousseau fu tratto a rappresentare quasi come fatto storico la sua costruzione: illusione, che non toglie nulla all'indole razionale della sua ricerca. Mostra, infine, che nella teoria del Rousseau la rinuncia che gl'individui fanno alle loro libertà consiste soltanto nella trasformazione dei loro diritti naturali in diritti civili; e perciò — egli dice — il Rousseau non fonda l'unità della vita dello stato nel puro e semplice assorbimento che avvenga in esso della vita individuale, ma la concepisce per contrario come una funzione determinata e complessa della volontà giuridica dei cittadini. Resta così dimostrata l'inesistenza della incompatibilità, che il Jellinek aveva affermata, tra l'idea del Contratto sociale e la Dichiarazione dei diritti. — A me la tesi del Del Vecchio sembra giusta: il difetto della teoria del Rousseau è per l'appunto nel suo individualismo astratto, che è espresso già nel modo in cui vi è posto il problema: « trouver une forme d'association par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui même, et reste aussi libre qu'auparavant ». La *volonté générale*, risultando dalla composizione delle volontà particolari, non è quindi la volontà universale, l'idea etica dello stato. L'Hegel perciò, pure riconoscendo la grande importanza del concetto di libertà introdotta dal Rousseau, criticava il filosofo del *Contratto* come *atomista*; e nella *Storia della filosofia* discorre di lui a proposito di Leucippo e di Democrito. — Lo scritto del Del Vecchio ha quelle doti di chiarezza e di coltura, che apparivano già negli altri dello stesso autore; ma ha anche quel difetto di prolissità, che in lui è consueto. Ciò che l'autore dice in una memoria di 118 pagine, non poteva essere concentrato, con vantaggio, in un breve articolo?

Il Ravà accetta la distinzione, già da me altre volte censurata come insostenibile (1), del Del Vecchio e di altri teorici del diritto, tra *concetto* e *ideale*, e si sbriga delle critiche con un'uscita contro Hegel e con un

(1) Vedi *Critica*, III, 515-16.

appello a Kant sulla tesi della differenza di essenza ed esistenza. Ma aggiunge che, diversamente dal Del Vecchio, egli ritiene che norma e concetto siano intimamente connessi. Infatti, per lui, le idee, gli universali, sono norme: l'idea del diritto non è un essere, ma un dover essere. Il concetto del diritto è una derivazione dall'ideale del diritto: solo sapendo che cosa è *giusto* si è in grado d'intendere che cosa è *diritto*. La filosofia del diritto deve determinare l'universale giuridico, che è una forma nel senso kantiano, laddove la materia è data dall'esperienza, dalla storia, ed è contingente. Hanno torto perciò tanto gli empiristi, che si attengono alla sola materia, quanto i razionalisti che si attengono alla sola forma. « Razionalismo e storicismo sono Scilla e Cariddi, tra cui la sana filosofia giuridica deve navigare ». Solo in certi limiti, egli giustifica una certa costruzione ideale, un diritto naturale. A questi due cómpiti della filosofia del diritto (1. stabilire il *fondamento* del diritto; 2. in base a questo stabilire il *concetto* del diritto), se ne aggiunge un terzo: giudicare la storia, fare la *filosofia della storia del diritto*. Il reale — dice il Ravà — è per sua natura essenzialmente irrazionale, non nel senso che sia necessariamente contrario a ragione; ma nel senso che la sua partecipazione all'idea di ragione è *puro accidente*. Ma se la ragione non può creare la realtà storica, « nulla le impedisce di giudicarla »; e quindi la funzione giudicatrice, che la filosofia del diritto assume innanzi alla storia del diritto.

Come si vede, il Ravà è sotto l'influenza delle cosiddette teorie dei valori, che rinnovano il contrasto tra essere e dover essere. Ma, per quanto io abbia sempre riconosciuto il molto pregio di tale indirizzo di fronte all'empirismo e positivismo (1), per tanto continuo a insistere sulla sua imperfezione e contradizione. Concepire la ragione o l'idea come impotente di fronte al reale, e poi attribuirle la funzione di giudicare il reale, è una di quelle conclusioni che dovrebbero essere sufficienti a svelare l'errore delle premesse. Come si può giudicare ciò che è estraneo? Come l'impotente adempirebbe poi la più alta funzione umana? Che cosa sono le norme, che non nascono dal concetto stesso della cosa, *ex visceribus caussae*? Ed ha mai meditato sul serio il Ravà sul problema dell'*id cuius essentia involvit existentiam*? Che, se egli riuscirà a superar l'intoppo in cui urta ancora, rinunzierà anche a quella larva di diritto naturale, che vorrebbe conservare; nè sentirà il bisogno di triplicare il cómpito della filosofia del diritto, la quale non può averne se non un solo: uno; e il problema è di trovare quell'uno e di tenervisi stretti (2).

(1) Cfr. *Critica*, I, 57-8.

(2) Del resto, l'origine della falsa distinzione di *concetto* e *ideale* nella filosofia del diritto è da cercare nel modo falso in cui si concepisce il rapporto di diritto e morale. Vedi sul proposito la mia memoria: *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, letta all'Accademia Pontaniana di Napoli nelle tornate de' 21 aprile e 5 maggio 1907.

Questa riserva si estende anche alla conclusione della memoria del Ravà sul socialismo di Fichte. In tutto il corpo della memoria io sono d'accordo col Ravà, ossia con me stesso, perchè egli amplifica e svolge le critiche che già furono accennate in questa rivista alla memoria del prof. Petrone sullo stesso argomento (1). Il Ravà dimostra che lo *Stato chiuso* del Fichte ha una ricchissima letteratura e non è quel libro ignoto od obliato, che il Petrone aveva creduto di scoprire. Dimostra ancora che il Petrone non assegna con esattezza il posto che spetta a quel libro nella letteratura filosofica; e confuta vivacemente le affermazioni amoralistiche alle quali quegli, già sostenitore del diritto naturale e della più astratta eticità, si lascia andare; e mette in contrasto tali affermazioni con le altre contenute nei precedenti saggi del medesimo autore.

Sono disposto a prendere la mia parte di colpa, se colpa c'è, nell'apostasia dell'egregio prof. Petrone dal diritto naturale; perchè fu appunto ascoltando le mie frequenti requisitorie contro il persistente giusnaturalismo e in favore di una filosofia formale del diritto, che il Petrone saltò fuori, in quella memoria, in abito nuovo da formalista. Ma io intendevo sostenere la *forma* filosofica, che è insieme contenuto (il solo contenuto della filosofia, la realtà sotto specie di eterno); e non già il formalismo dei legulei: e purtroppo, alla lettura della memoria del Petrone, mi accorsi che egli era caduto in siffatto grosso abbaglio, strano in un cultore di filosofia. E protestai subito con la mia recensione, e scrissi perfino: « Di fronte a un formalismo di questo genere sembra quasi preferibile il diritto naturale, che, per quanto sbagliato, contiene maggiori elementi di vero » (*Critica*, III, 149). Ciò non toglie che io anche ora non scorga altra salvezza per la filosofia del diritto se non nel rigoroso formalismo filosofico. Il Ravà scrive (p. 38): « La filosofia non è pura contemplazione estatica delle idee, quali essenze fuori del tempo e dello spazio; ma anche e soprattutto propugnazione e combattimento e lotta per la loro attuazione nel mondo. Le idee sono norme, e il filosofo è un combattente per il riconoscimento di esse e per la loro realizzazione ». Parole, parole, egregio prof. Ravà: il filosofo è, sì, un combattente, ma per la filosofia: gl'ideali pratici esistono prima e fuori della filosofia, e gli uomini fanno il diritto, essi, ogni giorno, con le loro lotte; e ringraziano delle sue buone intenzioni il filosofo, che vuol combattere quelle lotte (e che è poi di solito, quando lascia la contemplazione delle idee, un pesce fuori d'acqua); e lo pregano di cercar, se gli riesce, di *comprendere* il diritto, essendo questa la sola funzione a lui assegnata nella complessa lotta sociale: il solo modo di rendersi utile. A far le leggi, o a violarle, ci pensano gli altri!

E torniamo al Petrone, il quale, dopo avere scritto non so quanti volumi intorno al diritto, senza riuscire a definire che cosa è il diritto, si

---

(1) Vedi *Critica*, III, 146-150.

propone di dirci di nuovo, da capo, che cosa il diritto è. Ma ce lo dice questa volta? Niente affatto. La sua memoria ha per titolo: *Il diritto nel sistema della filosofia dello spirito;* ma è solo una prima parte, un'introduzione, col sottotitolo: *Posizione dell'assunto.* Si direbbe che il Petrone per tal riguardo cada già sotto l'osservazione, piena di buon senso, del Ravà: « Se si vuole veramente che la filosofia del diritto viva, piuttosto che discutere eternamente in che modo essa si deve fare, bisogna provarsi una buona volta a farla in qualche modo ». Il Petrone, in codesta nuova posizione dell'assunto, non dice altro che questo: — il diritto, è un momento dello spirito e non può comprendersi se non nella filosofia dello spirito: il pretendere di studiarlo positivisticamente, ossia in modo estrinsecamente oggettivo, rende impossibile il penetrarne mai la natura: gli stessi sociologi più intelligenti, come il Baldwin, approfondendo le loro idee, si trovano condotti a una sorta di filosofia dello spirito, non molto dissimile da quella dell'Hegel. — Di concreto non c'è altro se non un breve cenno di qualche parte della filosofia del diritto di Fichte e di Hegel; e l'accenno del Petrone ad aderire ad Hegel, dopo essere stato tomista, taparelliano, boutrouxiano, bergsoniano, prammatista alla Laberthonnière, mistico, cattolico, e via dicendo. E temo di avergli anch'io attaccato questa pece hegeliana.

Ma passi pure la nuova introduzione, il nuovo prologo ad una filosofia del diritto da scrivere; e aspettiamo pazientemente che egli scriva tale filosofia, che ci promette da così lungo tempo. Ciò che è mal sopportabile, è sempre lo stile del Petrone, verboso e gonfio. La memoria dice in cinquantuna pagine nè più nè meno di ciò che io ho espresso di sopra in sei righi. La verbosità è nello stesso titolo, essendo chiaro che bastava dire: *Il diritto nella filosofia dello spirito*, o *nel sistema dello spirito*, a scelta; e si mostra subito nei primi periodi, che trascrivo come saggio: « Assunto supremo della filosofia del diritto è di porre e d'inserire il fenomeno « giuridico nel sistema delle determinazioni universali della coscienza, cogliendone la genesi intima, circoscrivendone il contenuto, il significato, « il valore. — Comprendere un oggetto ovvero un rapporto e pensarlo « filosoficamente è tutt'uno che conformare quell'oggetto o quel rapporto « in un ordine intelligibile, tutt'uno che ritradurlo nella sintesi creatrice « dello spirito, che è genesi unica e prima di ogni intelligibilità e di ogni « valutazione. — La filosofia è una visione del mondo in termini d'in« telligibilità ed è fondazione della possibilità ideale dell'esperienza. È, « quindi, di sua natura, una sintesi spirituale dell'esperienza, una ideale « composizione e deduzione della medesima, una intuizione della natura « intima delle cose e delle relazioni, ossia del loro nascimento ideale « dalla virtù operosa dello spirito, una illuminazione impressa e derivata « sui prodotti della consapevolezza dello spirito produttore, un ritorno « dello spirito sulla sua interiorità produttiva ». Il Petrone sguazza in una fraseologia di questa fatta: l'*equazione ideale dell'oggetto*, la *topografia ideale*, le *dimensioni ideali del diritto*, la *critica transsubbiettiva*,

il *denaturare alla stregua dei fenomeni*, lo *sdoppiato e birifratto*, e poi la *consoggettività*, l'*esperibilità*, la *psichicità*, e simile; non usata già dove occorra per la precisione ed energia del pensiero, ma a lusso e pompa, per dire in modo complicato le cose più semplici. « Lungo l'in-« finito processo della evoluzione psicogenetica e sociogenetica, la coscienza « s'impingua di verità e di obbiettività »: capite? la coscienza *s'impingua*, come un porcellino. Questo modo di scrivere faticoso è poi facilissimo, quanto è difficile esporre brevemente e semplicemente i proprii pensieri: giacchè, per esporli così, bisogna possedere ricchezza di pensieri, da poter far di meno dell'apparenza: per dire al modo del prof. Petrone, basta un piccolo e generico pensiero, che si dilata (s'*impingua*) in molte parole.

B. C.

FRANCESCO GUARDIONE. — *Due opuscoli di Pasquale Galluppi*, preceduti dallo studio critico *De' concetti civili e politici apportati da P. G. nella Rivoluzione del 1820*. — Messina, D'Amico, 1906 (estr. dagli *Atti della R. Acc. Peloritana*, vol. XXII).

L'importanza di quest'opuscolo non consiste, com'è facile indovinare, nello *studio critico* del Guardione, ma nei due scritti galluppiani affatto sconosciuti, che il Guardione ha avuto la fortuna di scoprire e il merito di ridare in luce con qualche utile schiarimento storico. A lui bensì è rimasta ignota l'interessante memoria di P. E. Tulelli (1), *Intorno alla dottrina ed alla vita politica del bar. P. Galluppi: notizie ricavate da alcuni suoi scritti inediti e rari*, pubbl. negli Atti dell'Accademia delle scienze mor. e polit. di Napoli del 1865, dove avrebbe trovati larghi squarci e transunti dell'opuscolo desiderato *Su la libertà compatibile con ogni forma di governo* (scritto al principio del regno di Murat).

Nel 1820 il filosofo di Tropea, che già l'anno innanzi aveva dato in luce i primi due volumi del suo *Saggio*, pubblicò tre opuscoli politici: uno *Sulla libertà della stampa*, al quale pare si riferisca al principio dell'altro *Della libertà di coscienza* (p. 27); ma che certo dovette essere soppresso; e di cui nessun esemplare finora si è potuto trovare. E gli altri due sono questi che, distrutti dall'autore dopo la reazione, erano rimasti finora irreperibili, e che il Guardione accuratamente (2) ristampa: « *Opu-*

---

(1) È citata da me nelle ricerche *Dal Genovesi al Galluppi*, p. 218. Ma anche il mio libro è sfuggito al signor Guardione, che vi avrebbe trovato un curioso sonetto politico del Galluppi.

(2) Non trovo se non un *nazionale* a p. 38 l. 3, invece di *naturale*. A p. 45 l. 17 *illuminarci* invece di *illuminarsi*; a p. 49 l. 2 un punto fermo invece di un punto interrogativo possono essere semplici sviste tipografiche. Si sarebbe poi desiderata una descrizione bibliografica dei due opuscoli.

scoli filosofici su la libertà individuale: Della libertà di coscienza e delle conseguenze che derivano riguardo al matrimonio. Dell'autore del *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*; Messina, 1820; presso Antonino D'Amico Arena » e: « *Lo sguardo d'Europa sul Regno di Napoli*, di Pasquale Galluppi di Tropea, in Messina presso G. Pappalardo (1820) ». Due opuscoli molto curiosi e interessanti, l'uno per lo studioso delle dottrine filosofiche del Galluppi, l'altro per la storia del liberalismo meridionale.

Nel primo, *Della libertà di coscienza*, ritroviamo in morale il kantiano, che già si conosce dagli *Elementi* e dalle *Lezioni di filosofia*. « La regola della moralità delle azioni è la coscienza uniforme alla legge ». Legge puramente formale anche pel Galluppi. Egli infatti soggiunge: « Si può agir male seguendo una coscienza erronea, ma si agirà male ancora facendo il bene in contraddizione dei dettami di una coscienza erronea ». — E su questi principii, rannodandosi alle dottrine liberali del Filangieri, fonda la dimostrazione del diritto del matrimonio civile, abolito nel Regno dal codice del 1819: il quale aveva stabilito non potersi il matrimonio celebrare legittimamente « che in faccia alla Chiesa, secondo le forme prescritte dal Concilio di Trento ». Già nell'opuscolo precedente egli aveva provato che « la libertà del pensiero è il primo diritto inalienabile dell'uomo »; e che tale libertà è illimitata. Ora, se questa libertà è illimitata, se la moralità consiste nella conformità della coscienza alla legge, o meglio della volontà alla legge della coscienza, ne viene per conseguenza che quelle azioni, le quali debbono essere necessariamente in armonia col pensiero, non possono giammai essere forzate; ma debbono rimanere nel campo libero del privato cittadino. Potrà intervenire il diritto positivo nel culto religioso esterno; ma non nel culto religioso interno. E in quello esterno non potrà certo intervenire per obbligare il cittadino a un certo culto contrario alla sua credenza, ma per permettere un dato culto e impedire quindi che venga offeso e turbato da chi non vi si conformi. Ma deve lo Stato permettere tutti i culti? Tra il Montesquieu contrario e il Marmontel favorevole alla libertà dei culti, il Galluppi dichiara di non voler esaminare di proposito l'*importante questione*, poichè egli si occupa piuttosto della libertà individuale, e quindi della sola libertà di coscienza; laddove la libertà del culto supporrebbe un gruppo sociale che abbia abbracciato un culto diverso da quello di altri gruppi, ed esce quindi dalla sfera dello spirito individuale. Pure conviene che si possa « per ragioni politiche non permettere l'esercizio pubblico di un culto diverso da quello stabilito ».

Quanto al matrimonio, dato il suo interesse pubblico, esso rientra nella sfera dell'attività del potere politico: che « ha il diritto di far leggi positive sul matrimonio, le quali, lasciando illeso il diritto naturale, determinino ciò che la natura non determina, e che ha influenza su la felicità nazionale »; ma deve limitarsi a « prescrivere le condizioni per la validità del matrimonio come contratto civile, e lasciare alla libertà del

cittadino, se vuole al contratto unire la forma religiosa, che l'innalza a sagramento ». Altrimenti sarebbe lesa la libertà di coscienza, cioè quell'essenza stessa della morale, che il G. chiama legge di natura o diritto naturale. Questo principio fu riconosciuto a Napoli dal codice francese, durante il decennio: e certo quella legislazione, « tranne il mormorio di qualche fanatico, che osava chiamarsi teologo, non produsse fra noi il menomo disordine ». Ma, tornato Ferdinando, « i superstiziosi spaventarono la sua coscienza ». Quindi il matrimonio rientrò nel dominio ecclesiastico. E « si fece dippiù » dice il G.: « il Concordato diede alla Chiesa il potere giudiziario sul matrimonio, potere che dee esercitarsi in conformità del Codice del Vaticano, e così la sovranità temporale rimase spogliata de' suoi sacri ed inalienabili diritti sul matrimonio ». Il Galluppi, nelle cui parole si sente un'eco di Giannone e di Filangieri, ora che Napoli pare risorta a più libera vita per l'ottenuta costituzione, parla in nome della filosofia: « la filosofia non dee oggi temere di alzar la voce contro di questi abusi »; e chiede che il matrimonio torni dallo Stato ad esser considerato solo come un contratto civile; e protesta contro la censura preliminare stabilita nella Costituzione spagnuola (riprendendo forse il tema del precedente opuscolo) per i libri che trattano di Religione.

Il secondo opuscolo, *Lo sguardo dell'Europa sul Regno di Napoli*, non può essere anteriore ai primi del febbraio 1821 (1), perchè v'è detto che « un'armata austriaca si fa vedere in volto minaccioso nella bella Italia » (p. 47); con accenno evidente all'ordine del giorno del barone di Frimont (4 febbraio 1821), di cui si ebbe notizia a Napoli tra il 15 e il 20 di quel mese (2). In quei giorni un altro filosofo napoletano, P. Borrelli, componeva un inno di guerra, che, musicato dal Rossini, fu cantato a S. Carlo la sera del 12 febbraio. La seconda strofe diceva:

O straniero, che guerra ci porti,
Chi ti offese? quell'ira perchè?
Va, rispetta la terra dei forti, ...
Ma sprezzante l'iniquo c'invade,
Ha di sangue nell'occhio il desir.
Cittadini, tocchiamo le spade,
Qui si giuri svenarlo o morir!

Il Galluppi, dal fondo delle Calabrie, lanciava all'Europa (ma fin dove sarà giunto?) il suo opuscoletto, enfatico nella forma, ma molto savio ed acuto nella sostanza, per scongiurare anche lui l'invasione straniera e la

---

(1) Il Guardione a p. 41 n. dà la data 1820. Ma a p. 11 riferisce la data dell'opuscolo così: « in Messina (1820). Presso Gius. Pappalardo ». Sicchè il *1820* è forse sua congettura.

(2) Vedi De Nicola, *Diario napoletano dal 1798 al 1825*, III, 252-3 (in calce all'*Arch. stor. nap.*, 1905, fasc. 3°).

soppressione della libertà. Egli rifà brevemente, con giudizi che ricordano Vincenzo Cuoco, la storia di Napoli dal 1789 in poi, a conferma del principio che oppone alle prepotenti pretese dell'Austria: che la storia se la fanno i popoli da sè, e che interromperla ad arbitrio è violenza, e che lo stato violento non è durevole.

« Tutto cangia incessantemente nel mondo; ma tutto cangia gradatamente..... Questo principio ignorato o negletto ha spesso fatto abortire i migliori progetti di riforme ». I grandi avvenimenti, che pare mutino d'un tratto miracolosamente lo stato di un popolo, in realtà sono l'effetto di un « concorso di cause, al quale l'unione di una picciola causa dà quella forza stupenda, onde hanno origine gli avvenimenti che formano l'epoche delle nazioni ». Come dai patiboli del '99 si potè giungere alla libertà del 1820? Il G. studia molto brevemente questo problema. Per lui la rivoluzione del '99 fu un effetto degli errori commessi dal governo borbonico (il G. parla sempre di ministero, distinguendone il re) dopo il 1794, quando, dopo aver favorito in tutti i modi le tendenze liberali alimentate dalla filosofia, a un tratto, assalito dalla paura della rivoluzione francese, che intanto aveva accelerato il movimento degli spiriti verso la *rigenerazione politica*, volle violentemente tornare indietro, e dichiarò guerra al liberalismo e si propose di ripiombare la nazione nella barbarie. La venuta dei Francesi fu la piccola causa che fece cadere il trono, le cui fondamenta erano state lentamente scavate dagli stessi suoi ministri. Così i Giacobini del '99, che s'appigliarono alla massima della perfetta imitazione dei Francesi, senza chiedersi se Napoli era preparata alla democrazia, e alla democrazia francese, come l'Issione della favola, abbracciarono la nuvola invece di Giunone. Successe la reazione: e il governo, anzichè essere ammaestrato dagli avvenimenti passati, tornò cieco, feroce, dispotico: e acuì quindi sempre più il desiderio d'un cambiamento. Aggiungi l'azione continua della Francia sulle cose italiane e gli errori della diplomazia: ed ecco Giuseppe Bonaparte e Gioacchino, che non sono più i francesi del '99, ma i correttori e moderatori dispotici della libertà, che compiono l'abolizione del feudalismo nel Regno e vengono via via elevando la coscienza civile della nazione. Questa, al ritorno di Ferdinando, è matura per la Costituzione: la cui richiesta è tuttavia affrettata dagli errori dello stesso ministero, pur dopo il '15: fra i quali il G. non manca di ricordare il « concordato ignominioso, che annienta tutte le riforme dell'epoca dell'augusto genitore di Ferdinando fino al suo ritorno fra noi ».

Mostrata la necessità storica della rivoluzione del 1820 e della costituzione che Napoli s'era così lentamente conquistata, il filosofo protesta contro l'intervento straniero e minacciosamente esclama: « Un'invasione è ella facile nelle attuali circostanze della nostra Nazione? Il '99, il 1815, sono gli stessi tempi per noi del 1820? Si è mai veduto in altri tempi, allorchè il nemico ci minacciava, l'agricoltore, l'artista, il prete, il monaco stesso domandare l'iniziazione nelle società patriottiche per emettere

il giuramento di vincere, o di morire per la difesa della Costituzione e del Trono? ».

Siamo così abituati a rappresentarci il Galluppi attraverso i soli suoi libri meramente speculativi, dove non spunta mai nessuna passione umana, nessuno accenno storico, nessun'allusione personale, e attraverso le memorie di quel suo insegnamento universitario, tutto chiuso, tra il '31 e il '46 (periodo di puro raccoglimento spirituale e di studi astratti per Napoli) nella speculazione sopramondana; che questa specie di Galluppi inedito, agitato dalle preoccupazioni politiche e storiche del mondo in cui visse, ci riesce d'uno strano sapore nuovo e di un vivo interesse. L'opuscolo del Guardione aggiunge quindi qualche linea caratteristica e veramente simpatica alla figura del nostro vecchio e caro scrittore.

G. G.

FAUSTO NICOLINI. — *L' « Istoria civile » di Pietro Giannone ed i suoi critici recenti* — Appunti presentati all'Accademia Pontaniana nella tornata del 9 dicembre 1906. — Napoli, Giannini, 1907 (pp. IV-52, in 4.°; estr. dal vol. XXXVII degli *Atti*).

Il dott. Giovanni Bonacci può essere contento: dopo tre anni si parla ancora del suo libercolo contro il Giannone; e la discussione dai giornali e dalle riviste passa ora nelle accademie. E della nomea piovutagli addosso, se si fa di coscienza, dev'esser grato a me, che, a sentire qualcuno dei suoi amici e de' suoi maestri, avrei usato (*Critica*, II, 216-52) contro l'autore novellino « una forma oltre modo violenta ed eccessivamente battagliera..... col deliberato proposito di voler contraddire ad ogni costo » (*Rass. naz.*, 1 ag. 1906, p. 500); e mi sarei lasciato trascinare, secondo gli uni, « da non so quale spirito di parte » *(ivi)*, secondo gli altri, a dirittura da desiderio regionalistico di difendere lo scrittore contro le critiche fiorentine di un calabrese. È vero che i professori Cogo e Cian, dopo di me, confermarono tutte le mie accuse contro il Bonacci, e quindi il mio giudizio negativo. Ma, essi scelsero un altro tono; ci misero minor passione e minor calore; e giacchè sono veneti, per essi si poteva supporre che parlassero per la verità. Quindi il Bonacci, di cui sono venute in fama anche le sollecitazioni irresistibili fatte presso quanti usano tener in mano la penna, per strapparne recensioni e soffietti, solo del mio articolo pare che si sia dato pensiero, impetrando dal signor Carmine di Pierro, scrittore non privo di spirito e di coscienza, ma digiuno affatto di studi giannoniani, che corresse al riparo con uno scritto, che fin dal titolo — *La fine d'una leggenda* (?) — fa tanto onore allo stesso Di Pierro e alla *Rassegna Nazionale*, che l'ha fatto suo. Senza la mia *violenza*, dunque, non sarebbe entrata nella polemica la veneranda *Rassegna*, pronta ieri naturalmente, secondo le buone tradi-

zioni paesane, a lanciar sassi contro la memoria del martire sventurato della sovranità assoluta dello Stato, come oggi a vilipendere oscenamente il nome di Giordano Bruno (1). E senza la polemica della *Rassegna* non sarebbe venuta questa lettura del Nicolini nell'Accademia Pontaniana, ossia del più competente studioso del Giannone, che ora ci sia, nella più celebre accademia napoletana.

A me non spetta di esporre qui la confutazione stringata e lucida, confortata da copiose citazioni e annotazioni (recanti spesso da libri rari e da manoscritti inesplorati luce nuova e piena su questioni biografiche e bibliografiche finora oscure, e su tutta la storia della fama del Giannone), opposta dal Nicolini alla difesa che del Bonacci aveva tenuto il Di Pierro; perchè essa torna a confermare in tutti i particolari la mia lunga recensione di tre anni fa. Non mi spetta, e non ne ho voglia. In realtà, chi bisognerebbe persuadere credo sia appunto il Bonacci, giacchè gli altri, che ci han messo bocca a suo favore, non si son dati la pena di studiare con qualche cura la questione, come sarebbe stato necessario per giustificare o no la mia severità; nè ora potrebbero esser messi in grado di giudicare a ragion veduta da un breve cenno della memoria del Nicolini, che dovrebbero leggere attentamente nel testo e nelle note. E quanto al Bonacci io non dubito punto che egli sia non solo persuaso, ma persuasissimo, che io parlai *per ver dire*, e che dissi proprio il vero dove parve altrui che fossi violento contro il giovine autore. Diamine! In tre anni deve bene aver avuto il tempo di riflettere sul tanto o quanto di coscienziosità con cui imbastì la sua dissertazione di laurea, che i suoi maestri lasciarono passare. E se ancora dentro di sè si ribellasse al giudizio severo, che giustizia voleva e vuole, eccogli questo scritto del Nicolini, in cui avrà tante cose da imparare sul conto del suo Giannone, e tanti suoi errori e marachelle (vedi p. e. p. 21 e le note 49 e 97) su cui riflettere. Tra l'altro ci troverà i documenti, a me sconosciuti, ma da me pure in certo modo additati attraverso le citazioni che ne faceva il Panzini, della paternità giannoniana della *Risposta alle annotazioni del p. Paoli*, che il suo Di Pierro continua a revocare in dubbio; e della cui compilazione e pubblicazione il Nicolini rifà la storia autentica con brani dell'epistolario inedito del Giannone.

Ma, poichè il Nicolini nella questione dei plagi, che è sempre la questione grossa dei critici antigiannoniani, si mette al mio stesso punto di vista, gioverà anche una volta dichiarare che io non ho inteso mai di negare che il Giannone abbia copiato, talvolta per pagine e pagine, altri storici (e come avrei potuto, se lo dice il Giannone stesso?). Ho negato e nego ora col Nicolini: 1.° che per queste giustapposizioni di elementi non più elaborati venga a mancare l'unità organica dell'*Istoria Civile;* 2.° che il

---

(1) Vedi la *Cronaca sentimentale* inserita nel fasc. del 1 marzo di detta *Rassegna.*

merito assoluto e il valore storico di questa dipenda menomamente dal modo in cui il Giannone usa, per questo riguardo, delle sue fonti. E sostengo che il valore politico dell'opera, pur dopo i recenti studi dell'Andriulli (che pare anche a me, come al Nicolini, p. 29, fuor di carreggiata) rimanga grandissimo; e che essa abbia anche un valore artistico incontestabile per lo spirito animatore ond'è pervasa. E spero che tutto questo dimostrerà con la sua speciale erudizione e la sua invidiabile chiarezza il nostro valente Nicolini nella monografia su P. Giannone, che egli ci annunzia di prossima pubblicazione.

G. GENTILE.

LUDOVICO LIMENTANI. — *La previsione dei fatti sociali.* — Torino, Bocca, 1907 (8.°, pp. VIII-416).

Che cosa significa *prevedere?* Non c'è, in questo concetto, qualcosa di assurdo che l'etimologia stessa della parola in qualche modo indica accostando e congiungendo il *prae* e il *videre?* La prima condizione per vedere, cioè per conoscere, un fatto, è — che esso sia accaduto, cioè che il fatto *sia*. Parlare della possibilità del prevedere sembra dunque un discorso a vuoto, su qualcosa che è contradittorio per definizione e per etimologia.

Pure, di prevedere, previsione e prevedibilità si parla di continuo. Noi diciamo, per esempio, a un ragazzo dissoluto: « Se continui così, prevedo che finirai male »; e abbiamo la coscienza di non dir nulla di assurdo. Come mai?

Il piccolo enimma è di soluzione non difficile. Ciò che chiamiamo prevedere, non è altro che un modo immaginoso ed enfatico per esprimere non già il futuro, di cui non sappiamo e non possiamo saper nulla e che non è materia di conoscenza, ma il presente: non è dunque un *pre-vedere*, ma un *vedere*. I preveggenti sono i veggenti: coloro che hanno buoni occhi per scorgere in ogni suo tratto la realtà attuale. Dire al ragazzo dissoluto che egli finirà male, non significa altro se non che egli è un dissoluto, e dissolutezza e felicità vera sono concetti che si escludono.

Si potrebbero esaminare nel loro contenuto alcune delle più celebri previsioni storiche (per es., le parecchie concernenti la rivoluzione francese), e se ne ricaverebbe la conferma che le verità affermate in quelle previsioni erano verità del presente e non del futuro: condizioni e contrasti e malanni sociali, che i cosiddetti previsionisti, cioè gli acuti politici, scorgevano, e che gli osservatori superficiali ignoravano.

Fuori delle verità del presente le cosiddette previsioni non possono affermare altro. Quando si afferma altro, non si ha più un fatto di conoscenza ma un giuoco d'azzardo, una scommessa, una bizzarria: e se l'affermazione risulta verificata nel futuro, vuol dire che il giocatore avrà vinto la partita; non già che l'intelletto aveva trovato una verità. Chi vince un terno al lotto, non vede nè *prevede*.

Si dirà che non possiamo stabilire verità universali, che valgano pel presente come pel futuro: tale, per esempio, l'affermata coincidenza della virtù con la vera felicità. Ma le verità universali non sono verità *di fatto*; e il concetto del prevedere si riferisce sempre al fatto e non all'idea. Le verità universali, i concetti, essendo fuori del tempo e dello spazio, non sono materia di previsioni: l'eterno non è nè presente nè passato nè futuro. Solo il crasso positivismo può confondere la mente che si eleva agli universali con quella che percepisce un fatto singolo.

Finalmente, la questione della previsione è messa in campo nelle scienze fisiche e naturali; alle quali si attribuisce il cómpito di esser qualcosa di più di una semplice descrizione del presente, e di formare previsioni sul futuro. Ma le scienze fisiche e naturali non sanno nulla del futuro, per la chiara ragione già esposta che il futuro non porge materia di conoscenza: esse non conoscono se non il presente (ossia il già accaduto, il passato), e pongono universali empirici, concetti generali, il cui valore, come è noto, è non teoretico, ma euristico e strumentale.

Se il Limentani, che ha scritto un libro di oltre quattrocento pagine sulla possibilità e i limiti della previsione dei fatti sociali, avesse approfondito il concetto di previsione nel senso indicato di sopra, egli avrebbe potuto compiere opera utile dimostrando, e illustrando con appropriati esempii, che la previsione sociale è nient'altro che la conoscenza del presente; o, in quanto posizione di concetti universali, è conoscenza dell'eterno. E per compiere quest'opera utile, non avrebbe avuto bisogno di scrivere un libro di oltre quattrocento pagine. Egli si è proposto di « dimostrare praticamente quanta virtualità di applicazione nuova chiuda ancora in sè » la dottrina del relativismo e del positivismo di R. Ardigò. Ma è riuscito solo a dimostrare che tale dottrina impedisce di cogliere il punto giusto delle questioni, ed è perciò infeconda. Il che è tanto più dispiacevole in quanto al L. non sono mancati nè diligenza nè copia di letture nè desiderio di giungere al vero.

B. C.

VARIETÀ.

I.

LA « MORALE EROICA », DESCRITTA DA GIAMBATTISTA VICO.

Ripigliando un'idea altre volte accennata in queste pagine, della convenienza di arricchire e rinnovare in più parti le antologie della letteratura italiana, e passando agli esempii pratici, riproduciamo qui un breve capitolo della *Scienza nuova:* libro II, *Corollario d'intorno all'Eroismo de' Primi Popoli.* Ci sembra che esso possa bene entrare nel novero delle pagine, che i giovani e le persone colte debbono conoscere; tanto più ai nostri tempi, in cui i filosofanti ragionano e i poeti cantano e i decadenti sospirano gli ideali dell'aristocraticismo e della « morale eroica ». Che cosa sia la « morale eroica » nella sua schietta realtà, Vico seppe scorgere e rivelare, con mirabile senso di verità, penetrando con lo sguardo attraverso gli ostacoli che la tradizione di scuola, con la sua esaltazione ingenua degli eroi dell'antichità, aveva interposti.

Ma un'altra ragione c'induce a ristampare queste pagine. Nell'edizione critica, che della *Scienza nuova* va preparando il d.r Fausto Nicolini per la collezione dei *Classici della filosofia moderna*, si è disegnato d'introdurre un'innovazione alquanto ardita, che nessuno dei tanti editori della *Scienza nuova* ha pensato od osato eseguire. Vale a dire: noi ci proponiamo di sopprimere quasi totalmente il corsivo e le lettere maiuscole, che il Vico profondeva e che fanno guerra fastidiosissima agli occhi del lettore. Quel corsivo è così frequente, che finisce con l'essere inutile: come il De Sanctis dice dello stile del padre Bartoli, che per esser tutto rilievo non ha più nessun rilievo. Esso sta a testimoniare soltanto dell'enfasi, che Vico dava a tutte le proposizioni che veniva formulando, e del suo stato psicologico di sovraeccitazione espressiva. Basta notare, ci sembra, una volta per tutte, il fatto perchè se ne tenga conto, senza impacciare poi con la riproduzione documentaria di quella sovraeccitazione la lettura corrente dell'opera. Si potrà vedere, leggendo il brano da noi offerto come saggio nella nuova ortografia e punteggiatura, e mettendo a riscontro la nostra lezione con quella di una qualsiasi delle edizioni della *Scienza nuova*, il vantaggio che viene, dall'adozione di un così semplice espediente, al testo del Vico. Il quale brano è recato secondo l'edizione del 1744 (pp. 321-326), non senza averlo confrontato con l'autografo, che dell'intera opera si conserva nella Biblioteca Nazionale di Napoli.

Nelle note, abbiamo offerto le varianti delle edizioni del 1730 solo quando presentavano un qualche interesse di contenuto, e indicato le fonti classiche a cui Vico fa allusione. Per questa parte poco abbiamo, in questo brano, potuto aggiungere alle diligenti indicazioni, date dal benemerito e non abbastanza pregiato traduttore tedesco della *Scienza nuova*, W. E. Weber (1822); le quali con nostra meraviglia non sono state finora messe a profitto dagli editori italiani. — Altre noterelle sono meramente dichiarative, quali sarebbero adatte all'indole di un'antologia, nel caso che un brano come questo vi venisse accolto.

B. C.

Ma l'età eroica del primo mondo, di cui trattiamo, ci tragge con dura necessità a ragionare dell'*eroismo* de' primi popoli. Il quale, — per le degnità, che se ne sono sopra proposte e qui hanno il lor uso, e per gli principii qui stabiliti della politica eroica (1), — fu di gran lunga diverso da quello che, 'n conseguenza della (2) sapienza innarrivabile degli antichi, è stato finor immaginato da' filosofi, ingannati da' filologi in quelle tre voci non diffinite, le quali sopra abbiam avvertito: *popolo*, *re* e *libertà;* avendo preso i popoli eroici ne' quali fussero anco entrati i plebei; preso gli re, monarchi; e preso la libertà, popolare (3); ed al contrario applicandovi (4) tre lor idee di menti ingentilite e addottrinate (5): una di giustizia, ragionata con massime di morale socratica (6); l'altra, di gloria, ch'è fama di benefizii fatti inverso il gener umano (7); e la terza, di disiderio d'immortalità. Laonde su questi tre errori, e con queste tre idee, han creduto che re o altri grandi personaggi de' tempi antichi avessero consagrato e sè e le loro famiglie, nonchè gl'intieri patrimonii e sostanze, per far felici i miseri (8), che sono sempre gli più nelle città e nelle nazioni.

Però di Achille, ch'è 'l massimo de' greci eroi, Omero ci narra tre propietà, dello 'ntutto contrarie a cotali tre idee de' filosofi. E, d'intorno

---

(1) L. I, *Degli elementi*, XLIII.

(2) Intendi: dell'idea preconcetta circa la sapienza inarrivabile.

(3) Avendole essi prese nel senso che nei popoli eroici i plebei facessero parte del popolo, che i re fossero monarchi, e che la libertà fosse libertà popolare.

(4) Alle dette tre parole.

(5) Giudicando delle condizioni antiche e barbare con le idee moderne e civili.

(6) Socrate sta qui come simbolo dello spirito filosofico, sorto posteriormente alle epoche primitive.

(7) Cicer., *Pro Marc.*, 8.

(8) Secondo l'ideale delle monarchie assolute, formatosi dopo il rinascimento, e che doveva raggiungere la sua maggiore efficacia appunto nel secolo XVIII, con l'assolutismo illuminato.

alla giustizia, egli ad Ettorre che con esso vuol patteggiare la seppoltura, se nell'abbattimento l'uccida, nulla riflettendo all'egualità del grado, nulla alla sorte comune (le quali due considerazioni naturalmente inducono gli uomini a riconoscer giustizia), feroce risponde: « quando mai gli uomini patteggiarono co' lioni, o i lupi e l'agnelle ebbero uniformità di voleri? ». Anzi: « se t'avrò ucciso, ti strascinerò nudo legato al mio cocchio per tre giorni d'intorno alle mura di Troia » (siccome fece), « e finalmente ti darò a mangiare a' miei cani da caccia » (1): lo che avrebbe pur fatto, se l'infelice padre Priàmo non fusse venuto da essolui a riscattarne il cadavero. D'intorno alla gloria: egli, per un privato dolore (perocchè Agamennone gli aveva tolto a torto la sua Briseide), se ne richiama offeso con gli uomini e con gli Dei (2); e fanne querela a Giove d'essere riposto in onore (3); ritira dall'esercito alleato le sue genti e dalla comune armata le propie navi, e soffre ch'Ettorre faccia scempio della Grecia; e, contro il dettame della pietà che si deve alla patria, si ostina di vendicare una privata sua offesa con la rovina di tutta la sua nazione; anzi, non si vergogna di rallegrarsi con Patroclo delle straggi ch'Ettorre fa de' suoi greci (4); e col medesimo, — ch'è molto più, — colui, che portava ne' suoi talloni i fati di Troia, fa quello indegnissimo voto, che 'n quella guerra morissero tutti, e troiani e greci, ed essi due soli ne rimanessero vivi (5). D'intorno alla terza: egli, nell'inferno, domandato da Ulisse come vi stava volentieri, risponde che « vorrebbe piuttosto vivo essere un vilissimo schiavo » (6). — Ecco l'Eroe, che Omero, con l'aggiunta perpetua d'*irreprensibile* (7), canta a' greci popoli in esemplo dell'eroica virtù! Il qual aggiunto, acciocchè Omero faccia profitto (8) con l'insegnar dilettando, — lo che debbon fare i poeti, — non si può altrimente intendere che per un uomo orgoglioso, il qual or direbbesi che non si faccia passare la mosca per innanzi alla punta del naso; e sì predica la virtù puntigliosa, nella quale, a' tempi barbari ritornati, tutta la loro morale riponevano i duellisti (9): dalla quale uscirono le leggi superbe, gli

---

(1) *Iliade*, XX, 261 sgg.

(2) *Il.*, I, 339 sgg. Nella ediz. del 1730 Vico fa una gran confusione tra Briseide e Criseide, che qui corregge. Ma, avvisato dell'errore dal principe di Scalea, lo aveva già rettificato nelle *Correzioni, miglioramenti ed aggiunte seconde*, che, precedute da una *Lettera dell'autore all'eccellentiss. signor d. Francesco Spinelli duca di Scalea,* vennero pubbl. pochi giorni dopo la 2.ª *Scienza nuova* in un opuscolo di 12 pp. in-18 senza frontespizio.

(3) *Il.*, I, 352.

(4) *Il.*, XI, 596 sgg.

(5) *Il.*, XV, 97 sgg.

(6) *Odissea*, XI, 488.

(7) 'Αμύμων. Cfr. *Scienza nuova prima*, II, 4.

(8) Perchè Omero raggiunga il suo scopo.

(9) Supplisci: e.

ufizii altieri e le soddisfazioni vendicative de' cavalieri erranti, che cantano i romanzieri.

Allo 'ncontro, si rifletta al giuramento che dice Aristotile che giuravano gli eroi d'esser eterni nimici alla plebe (1); si rifletta quindi sulla storia romana nel tempo della *romana virtù*, che Livio determina ne' tempi della guerra con Pirro (2), a cui acclama con quel motto: *nulla ætas virtutum feracior;* e noi, con Sallustio, appo Sant'Agostino, *De civitate Dei*, stendiamo dalla cacciata degli re fin alla seconda guerra cartaginese (3). Bruto, che consagra con due suoi figliuoli la sua casa alla libertà; Scevola, che col punire del fuoco la sua destra, la quale non seppe ucciderlo, atterrisce e fuga Porsena re dei toscani; Manlio, detto l'imperioso, che, per un felice peccato di militar disciplina istigatogli da stimoli di valor e di gloria, fa mozzare la testa al suo figliuolo vittorioso; i Curzii, che si gittano armati a cavallo nella fossa fatale; i Decii, padre e figliuolo, che si consagrano per la salvezza de' lor eserciti; i Fabrizii, i Curii, che rifiutano le some d'oro de' sanniti, le parti offerte de' regni da Pirro; gli Attilii Regoli, che vanno a certa crudelissima morte in Cartagine per serbare la santità romana de' giuramenti; — che pro' fecero alla misera ed infelice plebe romana? Che (4), per più angariarla nelle guerre, per più profondamente sommergerla in mar d'usure, per più a fondo seppellirla nelle private prigioni de' nobili, ove gli (5) battevano con le bacchette a spalle nude a guisa di vilissimi schiavi? E chi voleva di un poco sollevarla con una qualche legge frumentaria o agraria, da quest'ordine di eroi, nel tempo di essa *romana virtù*, egli era accusato e morto come rubello: qual avvenne, per tacer d'altri, a Manlio Capitolino, che aveva serbato il Campidoglio dall'incendio degl'immanissimi Galli Senoni; qual in Isparta, — la città degli eroi di Grecia, come Roma lo fu degli eroi del mondo, — il magnanimo re Agide, perchè aveva attentato di sgravare la povera plebe di Lacedemone oppressa dall'usure de' nobili con una legge di conto nuovo (6), e di sollevarla con un'altra testamentaria, come altra volta si è detto, funne fatto strozzare dagli Efori: onde, come il valoroso Agide fu il Manlio Capitolino di Sparta, così Manlio Capitolino fu l'Agide di Roma, che, per lo solo sospetto di sovvenir alquanto alla povera oppressa plebe romana, fu fatto precipitare giù dal monte Tarpeo (7).

---

(1) Aristot., *Polit.*, V, c. 7, § 19. Cfr. l. I, *Degli elem.*, LXXXVI.

(2) Supplisci: e.

(3) Livio, IX, 16 sgg.; S. Agostino, *De civ. Dei*, II, 18.

(4) Intendi: che cosa non fecero.

(5) Gli = i plebei.

(6) Legge di liberazione dai debiti, e di nuova ripartizione delle terre. Vedi Plutarco, *Agis*, 8 sgg. — Il Vico ricorda più volte, nel corso della sua opera, il caso di Agide.

(7) In una delle redaz. mss. intermedie tra l'ediz. del 1730 e quella del 1744 (*Bibl. naz.*, XIII, B, 30) segue: « Talchè qual fu la virtù d'Achille, cioè un cumulo

Talchè, per quest'istesso ch'i nobili de' primi popoli si tenevano per eroi, ovvero di superior natura a quella de' lor plebei (come appieno sopra si è dimostrato), facevano tanto mal governo della povera moltitudine delle nazioni. Perchè certamente la storia romana sbalordisce qualunque scortissimo leggitore, che la combini sopra questi rapporti. Che *romana virtù*, dove fu tanta superbia? Che moderazione, dove tanta avarizia? Che mansuetudine, dove tanta fierezza? Che giustizia, dove tanta inegualità?

Laonde i principii, i quali possono soddisfare una sì gran maraviglia (1), debbono necessariamente esser questi:

I. Sia, in séguito di quella ferina che sopra si ragionò dei giganti, l'educazion de' fanciulli severa, aspra, crudele; — quale fu quella degl'illiterati Lacedemoni, che furono gli eroi della Grecia. I quali nel templo di Diana battevano i loro figliuoli fin all'anima, — talchè cadevano sovente morti, convulsi dal dolore, sotto le bacchette de' padri, — acciocchè s'avvezzassero a non temere dolori e morte; e ne restarono tal'imperii paterni ciclopici così ai greci come ai romani, co' quali permettevano uccidersi gl'innocenti bambini di fresco nati: perchè le delizie, ch'or facciamo de' nostri figliuoli fanciulli, fanno oggi tutta la dilicatezza delle nostre nature (2).

II. Si comperino con le doti eroiche le mogli: — le quali (3) restarono poscia per solennità a' sacerdoti romani, i quali contraevano le nozze *coëmptione et farre*, che fu anche, al narrar di Tacito (4), costume degli antichi germani, i quali ci dànno luogo di stimare lo stesso di tutti i primi popoli barbari; — e le mogli si tengano come per una necessità di natura in uso di far figliuoli; del rimanente, si trattino come schiave —: conforme in molte parti del nostro, e quasi universalmente nel Mondo nuovo, è costume di nazioni: quando (5) le doti sono compere, che fan le donne della libertà de' mariti, e pubbliche confessioni ch'i mariti non bastano a sostenere i pesi del matrimonio; onde sono forse i tanti privilegi, co' quali gl'Imperatori han favorito le doti.

III. I figliuoli acquistino, le mogli risparmiino per gli loro mariti e padri: — non, come si fa oggi, tutto a rovescio.

---

di vizii strepitosi appresso feroci popoli, quali Orazio gli raccoglie, ove ne descrive il carattere; tale fu la virtù romana fin alle guerre cartaginesi. Per lo che, da quindi innanzi, senza i principii che ne dà questa Scienza, certamente la storia romana sbalordirà qualunque scortissimo etc. etc. ».

(1) I principii sui quali si reggevano quelle antichissime società e che spiegano i fatti addotti di sopra. Il Vico procede a formularli come in una tavola di leggi.

(2) L'animo mutato, col quale si considerano e trattano i figliuoli nei tempi moderni, mostra il mutamento accaduto in tutta la costituzione sociale.

(3) Int.: doti.

(4) *Germ.*, 18.

(5) Nel senso di: laddove.

IV. I giuochi e i piaceri sien faticosi, come lutta, corso: — onde Omero dà ad Achille l'aggiunto perpetuo *di piè veloce:* — sieno ancor con pericolo, come giostre, cacce di fiere; onde s'avvezzino a fermare le forze e l'animo, e a strappazzare e disprezzare la vita.

V. Non s'intendano affatto lussi, lautezze ed agi.

VI. Le guerre, come l'eroiche antiche, sieno tutte di religione: — la quale, per la ragione ch'abbiamo preso per primo principio di questa scienza, le rende tutte atrocissime.

VII. Si celebrino le schiavitù pur eroiche, che van di séguito a tali guerre, nelle quali i vinti si tengano per uomini senza Dio, onde con la civile si perda ancora la natural libertà; e qui abbia uso quella degnità sopra posta (1), che la libertà naturale ella è più feroce ov'i beni sono più a' nostri corpi attaccati, e la civil servitù s'inceppa co' beni di fortuna non necessarii alla vita (2).

Per tutto ciò sieno le Repubbliche aristocratiche per natura, o sia di naturalmente fortissimi; che chiudano a' pochi padri nobili tutti gli onori civili; e 'l ben pubblico sieno monarchie famigliari (3) conservate lor dalla patria, che sarebbe la vera *patria*, com'abbiamo più volte detto, *interesse di pochi padri;* per lo quale sieno i cittadini naturalmente *patrizii:* — e con tali nature, tali costumi, tali repubbliche, tali ordini e tali leggi si celebrerà l'eroismo de' primi popoli. Il quale, — per le cagioni a queste che si sono noverate tutte contrarie, che dappoi produssero l'altre due spezie degli stati civili, che sopra pruovammo esser entrambi umani, cioè le repubbliche libere popolari, e, più che queste, le monarchie, — egli è ora per civil natura impossibile. Perchè, per tutto il tempo della romana libertà popolare, fa romor d'eroe il solo Catone Uticese; e lasciò tal romore per uno spirito di repubblica aristocratica, che (4), caduto Pompeo e rimasto esso capoparte della nobiltà, per non poter sofferire di vederla umiliata a Cesare, si ammazzò. Nelle monarchie, gli eroi son coloro che si consagrano per la gloria e grandezza de' lor sovrani. Ond'ha a conchiudersi ch'un tal eroe (5) i popoli afflitti il disiderano, i filosofi il ragionano, i poeti l'immaginano; ma la natura civile, — come n'abbiamo una degnità (6), — non porta tal sorta di benefizii (7).

---

(1) *Elem.*, XCIV.

(2) Nella redaz. avanti citata le leggi enunciate da Vico sono 9; nella redaz. definitiva l'8.ª fu fusa nella 1.ª, e la 9.ª divenne conclusione.

(3) In contrasto con le repubbliche popolari e con le monarchie posteriori.

(4) Cosicchè.

(5) L'immaginato eroe dei tempi antichi, giusto e benefattore dei popoli.

(6) *Elem.*, LXXX.

(7) A questo punto finiva, — e finiva bene, — il capitolo nella redazione definitiva autografa (*Bibl. naz.*, XIII, D, 80). Il resto fu un'aggiunta posteriore, fatta a margine, e che si lega in parte ad altri ordini di pensiero.

Tutte le quali cose qui ragionate dell'eroismo de' primi popoli ricevono lustro e splendore dalle degnità sopra poste d'intorno all'eroismo romano (1): le quali si truoveranno comuni all'eroismo degli antichi ateniesi, nel tempo che, come narra Tucidide (2), furono governati da' severissimi Aeropagiti, che, come abbiam veduto, fu un senato aristocratico (3); ed all'eroismo degli spartani, che furono repubblica di Eraclidi o di signori, come a mille pruove sopra si è dimostrato (4).

II.

UNA SECONDA RISPOSTA AL PROF. F. DE SARLO.

1. L'ottimo prof. De Sarlo aveva affermato che egli, coi semplici mezzi della logica ordinaria, sapeva pensare ed esporre il rapporto dei gradi dello spirito, per es. di arte e filosofia; ed io lo presi in parola, invitandolo a farlo. Prevedevo, dentro di me, che il De Sarlo avrebbe cercato di sfuggire all'invito; e così è accaduto. Ma il De Sarlo procura ora d'intorbidar le acque (*Cultura filos.*, p. 111 sgg.), e finge di non essere stato compreso, e vuol insegnarmi la teoria delle note del concetto: genere, differenza, proprietà, attributo, modo, accidente. Sorrido di quest'arie di persona erudita, che si dà il De Sarlo, del quale è notoria la scarsa coltura filologica e storica; e m'accorgo che l'imparaticcio ch'egli recita non è ricavato da testi classici, perchè l'*Isagoge* di Porfirio conosce solo cinque note, intitolandosi per l'appunto: Περὶ γένους καὶ εἴδους καὶ διαφορᾶς καὶ

---

(1) *Elem.*, XC, XCI.

(2) Non Tucidide, ma Isocrate, *Areopag. oratio,* passim.

(3) Nell'ed. del 1730: « e quivi si combinino le cagioni dell'eroismo romano con l'ateniese, che, finchè Atene, come ne udimmo Tucidide, fu governata dagli Areopagiti, cioè fu di forma o almen di governo aristocratica, il qual tempo durò fino a Pericle ed Aristide, che furono il Sestio e 'l Canuleo ateniesi, ch'aprirono la porta degli onori ai plebei, fece ella delle cose sublimi e magnanime ».

(4) Nell'ediz. del 1730: « E si vedrà ad evidenza dimostrato che l'umana virtù non può umanamente sollevarsi che dalla Provvidenza con gli ordini civili ch'ella ha posto alle cose umane, come ne abbiamo dato una degnità: la quale ora stendiamo anco alle scienze, le quali non si sono intese nè accresciute che alle pubbliche necessità delle nazioni; come la religione produsse l'astronomia ai caldei; le innondazioni nel Nilo, che disturbava i confini de' campi agli egizii, produsse loro la geometria e quindi la maravigliosa architettura urbana delle loro piramidi; la negoziazione marittima produsse a' fenici l'aritmetica e la nautica; siccome oggi l'Olanda, per esser soggetta al flusso e riflusso del mare, ha tra suoi produtto la scienza della fortificazione nell'acque. Onde si veda se, senza religione che ne avesse fondate le repubbliche, gli uomini arebbono potuto avere verun'idea di scienza o di virtù! ». — Sulla materia trattata in questo capitolo, cfr. già *Scienza nuova prima,* II, 22, 45.

ἰδίου καὶ συμβεβηκότος; e « cinq sortes d'idées universelles » ha la *Logique ou art de penser* di Port Royal (I, 7): « genres, espèces, différences, propres, accidents »: cinque, e non sei: le famigerate *quinque voces*. Il rosario del De Sarlo è tolto da una *logichetta* molto più alla mano, da quella del prof. Masci (*Logica per le scuole secondarie*, p. 106). Ma mi accorgo insieme che il De Sarlo ignora che due modi di un concetto sono, a loro volta, concetti (*idées universelles*, dice Portoreale); e che tra essi si stabiliscono gli stessi rapporti che tra gli altri concetti. Egli — stiamo all'esempio — vuole che arte e filosofia sieno due modi del concetto « conoscenza ». Sia pure. Come pensa il De Sarlo questi due modi, cioè il loro rapporto? Li pensa come disparati? E allora non sarebbero modi di uno stesso concetto. Come coordinati? E io dico che ciò è impossibile. O come due gradi di uno svolgimento ideale? E in tal caso il De Sarlo entra nella logica speculativa, che è quella che io difendo. Questo è il punto della questione. Per mio conto, ho svolto in parecchi libri il rapporto di arte e filosofia col metodo che mi pareva il solo conducente: il De Sarlo, invece, si rifiuta di mettere a prova il metodo della logica ordinaria, di cui aveva asserita la capacità. Dunque, egli si è vantato alla stordita di cosa, che non è stato poi in grado di recare in atto. Tutto il resto sono chiacchiere; ed è un diversivo, che non gli giova. Tanto, egli non persuaderà nessuno, neppure sè stesso, che io non conosca la dottrinella delle cinque voci.

2. Sul concetto del « divenire » il De Sarlo continua a dire che è « un concetto empirico come qualsiasi altro, che sia attinto dall'esperienza esterna o interna »; e che « non è condizione dell'intelligibilità dell'esperienza ». Dunque, se è un concetto empirico, il divenire avrà una materia contingente, come qualsiasi altro concetto empirico; — sarà come il cavolfiore, che può esserci e non esserci, può non essere stato una volta o può sparire in futuro. Si rende conto il De Sarlo delle conseguenze assurde, che nascono dal suo dichiarare empirico il concetto del divenire? O ne è inconsapevole? Ma io non sono poi sicuro che il De Sarlo mantenga la sua teoria dell'origine empirica; giacchè egli scrive anche: « dall'unione dell'essere e del non essere non si può ricavare il divenire se non perchè se ne ha già il concetto *attinto dalla esperienza immediata* ». Dall'esperienza *immediata?* Ma l'esperienza (Kant insegni) è sempre mediata. Che l' « esperienza immediata » del De Sarlo sia un giro di frasi uso Stuart Mill, per introdurre surrettiziamente il concetto di a priori?

E, come il divenire, sarebbero, pel De Sarlo, concetti non speculativi le distinzioni del bene e male, del bello e brutto, del vero e falso, ecc., tosia le distinzioni dei valori. Esse — egli scrive in sostegno della sua sesi — derivano « da certe funzioni *originarie* dello spirito ». Originarie? Ma è proprio ciò che fa al mio caso! Appunto perchè originarie, non sono empiriche, ma a priori; e quindi pensabili soltanto speculativamente.

3. Il De Sarlo si scandalizza di me, perchè io ho parlato dell'elemento *arbitrario*, che è nelle scienze naturali. Si scandalizzi piuttosto di tutta la moderna gnoseologia delle scienze, che ha messo in chiaro ciò in modo

indubitabile, confermando parzialmente certe analisi degli antichi nominalisti, e le critiche precorritrici dell'Hegel. E, a questo proposito, consenta che io lo avverta di non confondere tra loro il *naturalista*, e il *gnoseologo*, o filosofo, delle scienze naturali. Si può aver non solo conoscenze vaste, ma perfino aver fatto scoperte notevoli in scienza naturale, e non comprender nulla dell'indole logica delle scienze naturali: come un poeta può fare eccellente poesia, ed ignorare la filosofia dell'arte. Viceversa, si può avere piccola coltura di scienze naturali e tuttavia penetrar perfettamente l'indole logica di esse, che si ricava da un qualsiasi caso bene analizzato. Anche a me è noto che il De Sarlo, nella sua gioventù, ha fatto il medico (1), e si è volto dipoi alla filosofia. Ma ciò, se lo può rendere utile a un collega che gli domandi un consiglio medico, non gli dà nessuna speciale competenza o vantaggio in filosofia. Direi, di più, che al De Sarlo, per quella benedetta educazione medica giovanile, sia accaduto come al mago Ismeno del Tasso:

> Questi or Macone adora, e fu cristiano,
> Ma i primi riti ancor lasciar non puote;
> Anzi sovente in uso empio e profano
> Confonde le due leggi a sè mal note.

E dovrebbe risolversi per una delle due. « O fai il vicesindaco o fai il Pulcinella »: — disse una volta, a Napoli, un mio amico a un vicesindaco suo collega, che in tempo di carnevale si era mascherato da Pulcinella. — O il medico, o il filosofo! (2). — Mescolando scienza naturale e filosofia, il De Sarlo ha fondato a Firenze un gabinetto di psicologia sperimentale, inutile, o che, in ogni caso, non toccava al professore di filosofia teoretica d'istituire; per la medesima confusione, due anni fa, volle recarsi a Roma a un congresso di psicologi naturalisti e fece una figura abbastanza comica, documentata dalle stesse lamentele da lui sparse poi nei giornali; per la medesima confusione, ha scritto testè, nella *Nuova Antologia*, un articolo sull'insegnamento della filosofia, che vorrebbe collegare più strettamente a quello delle scienze naturali, mostrando di non aver idee precise sul carattere intimo e sullo svolgimento storico della filosofia; per la medesima confusione, infine, egli prende ora a dirigere una rivista, in cui si propone di eseguire l'unione di due cose disparate: *raccogliere i risultati delle scienze* (con quale competenza, non so; perchè non so quale stima facciano di lui, e dei giovani suoi collaboratori, i fisici, i naturalisti e i matematici), e *filosofare*: che è funzione affatto indipendente dal bollettino delle novità della chimica o della fisiologia.

(1) « Valente medico-filosofo », lo dice per l'appunto uno scrittore della *Rivista filosofica*, fascicolo di gennaio-febbraio 1907, p. 133.

(2) Lo stesso dilemma poneva Giordano Bruno ai medici-filosofi, o filosofi-medici, del suo tempo: vedine le parole in *Critica*, V, 81.

L'antico aspirante medico poteva bene occuparsi di scienze naturali: il professore di filosofia teoretica dell'Istituto superiore di Firenze avrebbe il dovere di studiare *non già i risultati delle scienze naturali*, ma *i risultati storici della filosofia*, — ossia quei classici, coi quali il De Sarlo ha poca pratica.

4. Il De Sarlo affermava avere io scritto « che la fantasia è un grado dell'intelletto »; ed io notai la falsa citazione. Egli è andato ora a consultare i miei libri; e ha trovato che, difatti, io distinguo profondamente fantasia ed intelletto, e li considero come due gradi non già dell'intelletto, ma dello spirito conoscitivo. Dovrebbe quindi lealmente confessare il suo errore, e questo io mi aspettavo da lui; invece, preferisce cavillare: « Se arte e filosofia sono due forme o gradi di conoscenza, come può affermarsi che sia mancanza di fedeltà al pensiero del Croce il dire che la fantasia e l'intelletto siano per lui, in ultima analisi, gradi di sviluppo di una medesima facoltà? ». Il cavillo è evidente, e miserevole. Il De Sarlo aveva scritto prima: per Croce, fantasia = grado dell'intelletto; e scrive ora: per Croce, fantasia e intelletto = gradi dello spirito conoscitivo. Per parlare con la terminologia della logica ordinaria, dire che A e B appartengono entrambi al genere C, è cosa assai diversa dal dire che A e B sono una sola specie o un solo individuo. Chi dice questa seconda cosa, falsifica quel pensiero, che dovrebbe esporre.

5. Il prof. De Sarlo mi accusa di trasportare al *concetto* di sviluppo i caratteri dello sviluppo reale, confondendo forma e materia di conoscenza. Ora, nel mio libro su Hegel, è stampato tra l'altro: « Lo spirito è svolgimento, è storia, e perciò essere e non essere insieme, divenire; ma lo spirito *sub specie aeterni*, che la filosofia considera, è *storia ideale eterna*, extratemporaria: è la serie delle forme di quel nascere e morire che, come Hegel dice, esso stesso non nasce e non muore mai. Questo è punto essenziale; se lo si trascura, si cade nell'equivoco, toccato una volta argutamente dal Lotze, quando scrisse: che non perchè il servitore cava gli stivali al padrone, il concetto di servitore séguita a cavar gli stivali al concetto di padrone » (p. 91). E altrove (pp. 28-31) ho mostrato che l'affermazione dialettica è possibile solo mediante il principio d'identità e contradizione. Dunque, io combatto proprio quell'errore, che il De Sarlo vuole addossarmi. Dunque, egli, — e me ne duole, — continua a far citazioni inesatte.

6. Ho risposto così, uno per uno, sui pochi punti ai quali il De Sarlo ha, nel suo articolo, voluto restringere la discussione, passando prudentemente sotto silenzio i tanti altri errori, che io gli notai. — Ma, come parecchi altri professori italiani ai quali noi siamo stati costretti a somministrare lezioncine di filosofia elementare (di cui essi certamente non profittano, lo so bene; ma ne profitta il pubblico), il De Sarlo, invece di restar nella questione filosofica come io soglio fare, esce in deplorazioni circa le nostre insolenze, scortesie ecc. ecc. È vero che nel far ciò, e nel lasciar intendere ch'egli è persona squisitamente educata, il De Sarlo usa parole di tale volgarità, che mi fa sorgere in mente l'immagine

di un uomo il quale rafforzi, con le più energiche bestemmie, la sua dichiarazione di non esser uso a bestemmiare! Ma lasciamo andare: il bravo De Sarlo è di troppo grossa pasta da avvertire certe dissonanze. Soltanto, essendo ormai la decima o la ventesima volta che si accusa l'insolenza delle nostre critiche (1), io voglio, questa volta, spiegare al prof. De Sarlo, e agli altri suoi pari, *che cosa è insolenza in questioni filosofiche.* Insolenza, mio ottimo prof. De Sarlo, non sono già le censure che io, per debito di recensente, rivolgo ai vostri volumi ed articoli, e delle quali mi dovreste, in fondo, ringraziare. Ma vera insolenza è ciò che fate voi, quando pretendete giudicare un filosofo come Hegel (il quale non era poi precisamente un qualsiasi prof. De Sarlo!), senza averlo studiato e meditato, e credendo di potervene sbrigare con quattro obiezioncelle incoerenti e viete. E seconda insolenza è di entrare, senza troppo pensarci, in discussione intorno ad Hegel con me, che, diversamente da voi, l'ho studiato a lungo, prima di giudicarne. E terza insolenza è prendere a discutere, senza alcuna preparazione, il rapporto di arte e filosofia, o di poesia e prosa; e a discuterne, anche questa volta, con me, che ho dato le mie pubbliche prove di avere sufficiente familiarità con la questione, e di conoscerne per filo e per segno la lunga ed intricata storia; mentre voi l'ignorate affatto. Ripiegatevi su voi stesso, e troverete nella vostra coscienza qualcosa che somiglia ad un rimorso, per esser venuto meno alla serietà della scienza e aver dato cattivo esempio di leggerezza ai vostri scolari. Dallo spettacolo di siffatte insolenze nacque il tono, che vi è sembrato alquanto sdegnoso, della mia risposta al vostro articolo: tono che voi, con ingenua vanità, attribuite, nientemeno, alla forza distruttiva delle vostre critiche. Figuratevi! Hegel non è stato distrutto da Schelling e da Rosmini, da Herbart e da Trendelenburg, che erano filosofi; e state sicuro che non lo distruggerete voi, che siete un povero untorello. Contro insolenze del genere sopradescritto sono rivolte le insolenze nostre: le quali, dunque, *non son tali se non all'apparenza;* giacchè la violenza contro la violenza è cessazione di violenza, — come diceva appunto quel-l'Hegel, che voi non conoscete.

B. C.

---

(1) Del resto, che cosa io pensi di codeste smanie per la cortesia e pel galateo, che si sono improvvisamente destate nei prelodati signori; che cosa io pensi della scarsezza di studiosi serii e di tutta questa ricchezza di gentiluomini, che l'Italia ora comincia a possedere nelle sue facoltà filosofiche; dissi già nella mia noterella: « Critica e cortesia » (in *Critica,* III, 535-6). Alla quale fece plauso la direzione del *Giornale storico della letteratura italiana* (XLVII, 176): memore forse del tempo in cui, cominciando il *Giornale storico* ad esercitare la sua azione educatrice sugli eruditi italiani, era fatto segno di querimonie simili dagli spropositatori e plagiarii, che esso, a buon diritto, malmenava. E dell'essersi rassegnato a passare per villano, noi tutti, ora, godiamo i benefizii. Fra dieci anni, quando io non avrò più voglia di polemizzare, mi si renderà concordemente giustizia; e in questa coscienza riposo tranquillo.

III.

INTUIZIONE, SENTIMENTO, LIRICITÀ.

Volevo da un pezzo fare alcune osservazioni su questi tre concetti o termini scientifici e sul loro uso. Un volumetto, pubblicato di recente dal d.r G. A. Levi (1), mi porge, a far ciò, la migliore occasione. Il volumetto del Levi, scritto con diligenza e sottigliezza, contiene nella prima parte (pp. 7-80) una proposta di correzione a quelli che potrebbero dirsi i teoremi fondamentali della mia estetica; e nella seconda parte (pp. 81-168) una serie di belle e minute analisi dell'episodio di Farinata, di un sonetto di Petrarca e di tre canti di Leopardi. Io mi riferisco qui alla prima parte.

Il Levi, analizzando il fatto dell'arte, e tenendo conto di alcune proposizioni sparse nel mio trattato di estetica e più ancora di alcune pagine della mia *Logica* e dell'indirizzo generale dei miei studii di critica letteraria, giunge alla conseguenza, che bisogni distinguere due forme d'*intuizione*. La prima è quella *immediata*; la seconda, la *mediata* e *riflessa*. La prima è la contemplazione di uno stato d'animo o di un sentimento; la seconda ne è il pensamento. La prima è quella propria della poesia o dell'arte; la seconda, della storia, e, in genere, è l'intuizione che accompagna il pensiero scientifico come sua forma espressiva. Che tale modo di vedere sia, — o debba essere per logica necessità, — anche il mio, il Levi fa scaturire da un esame di varie mie affermazioni; e sopratutto dal mio continuo insistere sulla *liricità* come carattere di ogni arte e criterio distintivo dell'opera geniale da quelle composte a freddo ed artificiosamente.

Ed è così; e la tesi del Levi non è una contradizione della mia; è non solo è qualcosa d'implicito nel mio pensiero, ma è uno svolgimento che io stesso sono venuto fornendo. Ciò che è proprio dell'arte — ho sempre sostenuto — è l'intuizione *pura*, cioè l'immediata, che è la vera e propria intuizione κατ' ἐξοχήν.

Ma come mai — potrebbe osservarsi — s'introduce nell'estetica il concetto di sentimento? È, di certo, evidente che a questo modo non si vuol tornare all'estetica del sentimento o del piacevole; perchè — malgrado qualche lieve ondeggiamento nel pensiero del Levi — l'arte vien da lui considerata come *contemplazione* del sentimento, ossia, sempre, come fatto teoretico. Il sentimento resta come suo contenuto; laddove la forma è sempre teoretica e non pratica, contemplativa e non appetitiva e volitiva. Se non che, la difficoltà è proprio questa: per qual ragione l'arte non può non avere se non quel contenuto? per qual ragione l'*intuizione pura* è poi *intuizione di uno stato d'animo ossia di un sentimento?*

---

(1) GIULIO A. LEVI, *Studi estetici*. Città di Castello, Lapi, 1907 (8.o, pp. 170).

Su questa difficoltà, che potrebbe ragionevolmente proporsi, il Levi non si ferma; ed io mi ci fermerò un momento per indicare come si risolva; benchè sappia che la soluzione piena importi una meditazione di tutti i problemi metafisici. Quando si dice intuizione pura, si dice non solo intuizione libera dall'impero del concetto, ossia forma espressiva non asservita alla scienza, ma libera anche dal predicato esistenziale ossia libera da riflessione storica. Or bene, in un reale così intuíto, — in quanto non è pensamento concettuale nè percezione o affermazione storica, — che cos'altro rimane se non l'intuizione di un movimento di vita, di un palpito della vita del reale? Questo movimento di vita, che l'intuizione pura forma e contempla, è uno stato di sentimento, di aspirazione, di aborrimento, di desiderio, di volontà, o come altro variamente si voglia dire; perchè tale e non altra è la realtà, perpetuo conato dell'essere, divenire. Perciò l'intuizione pura coincide con la contemplazione del sentimento; e l'arte è sempre, anche nelle sue forme più complesse, lirica: parola che qui designa non più un particolare genere letterario come nella vecchia rettorica, ma il carattere stesso dell'arte. E non è fuori luogo ricordare che il sentimento o la liricità, di cui qui si parla, *è quella del poeta in quanto poeta*, e non già dell'uomo empirico: non è alcunchè di sopraggiunto o di estraneo: è una liricità, per così dire, della realtà contemplata, e quindi meramente ideale.

Altre difficoltà nascono dalla molteplicità di significati della parola *sentimento*, la cui storia è da fare. Il Levi osserva che io non me ne sono occupato in modo esauriente e che ho lasciato su questo punto parecchie incertezze ed equivoci. Ed ha ragione: l'intricato problema del sentimento è di quelli che mi propongo ancora di dilucidare, e spero di poter fare ciò presto. Basti qui intanto qualche cenno provvisorio per orientazione.

La parola e il concetto di « sentimento » appaiono tardi nella filosofia; e chi osservi da quali cause ne fu determinata l'introduzione e promosso l'uso, troverà, io credo, almeno questi quattro significati diversi, esprimenti esigenze diverse:

1) Il sentimento è un modo di conoscenza, che non ha che fare con la conoscenza intellettuale e logica: è la conoscenza delle sfumature, di ciò che è logicamente intraducibile. Questo significato si ritrova specialmente negli incunaboli dell'estetica moderna. Il concetto di sentimento era il primo rozzo tentativo di distinguere la forma intuitiva dalla concettuale. Elaborato il concetto dell'intuizione pura o estetica, quello di sentimento, in questo significato, resta assorbito, e sparisce.

2) Il sentimento è il fatto psicologico, naturale, meccanico, e non teleologico e spirituale. Esso, insieme coi concetti di impressione, sensazione, emozione, ecc., costituisce lo spirito come meccanismo. — In questo significato, il sentimento *non è nulla di reale*; è una *costruzione* psicologica, utile per certi scopi didascalici.

3) Il sentimento, insieme coi concetti ora indicati, rappresenta la passività dello spirito, contro cui lotta l'attività spirituale. In questo signifi-

cato, il sentimento è il momento negativo nello svolgimento spirituale; e non può studiarsi filosoficamente se non nella sintesi di cui fa parte, giacchè, come mero momento negativo astratto, è irreale.

4) Il sentimento è la forma volitiva dello spirito (e con esso si suole intendere più particolarmente la forma volitiva nelle sue manifestazioni più tenui e rudimentali). In quest'ultimo significato, il sentimento è un concetto della filosofia pratica, nella quale si risolve. Perciò, nel trattare il problema della liricità dell'arte, io ho identificato il sentimento con la volontà, cioè con tutta la serie delle volizioni in cui si manifesta il divenire del reale.

Si vede dalle cose dette che io son di coloro (pochi, a dir vero, dal secolo XVIII in poi, ossia da quando fu foggiata la dottrina delle *tre facoltà dell'anima*), che rifiutano il sentimento come *speciale categoria dello spirito.* Proposizioni come: « la verità religiosa appartiene al sentimento », « le ipotesi metafisiche sono da lasciare al sentimento » e simili, con cui si baloccano gli odierni filosofi neocritici e positivisti, sono per me prive di significato. Quando ho adoprato la parola sentimento, è stato sempre in qualcuno dei quattro sensi di sopra definiti. Confesso che da quest'uso molteplice del medesimo vocabolo potrebbe sorgere qualche equivoco, come sorge certamente qualche difficoltà di comprensione. Ma come si fa? Chi scrive un trattato filosofico ed abbraccia un gran numero di problemi, è come il raccoglitore dei campi, che abbraccia un gran fascio di spighe: le più sono, da quello sforzo di braccia, raccolte, tenute ferme e trasportate al loro luogo; ma qualcuna sfugge e cade per via. Perciò, dopo avere raccolto, bisogna spigolare: dopo aver fatto, bisogna perfezionare. Soltanto che, nei lavori di mietitura dei campi, le diligenti Ruth spigolatrici possono raccogliere tutte le spighe cadute; e, nei lavori di pensiero, a un problema risoluto succede sempre un altro; e l'opera del perfezionamento va all'infinito. Nostro fato disgraziato, dicono i piagnoni; nostra fortuna, dico io: giacchè, di grazia, se non si seguitasse a pensare, che cosa si farebbe nella vita? (1).

B. C.

---

(1) Ho lasciato da parte parecchie minute osservazioni mossemi dal L., le quali o non mi sembrano giustificate, o son tali che il L. medesimo le risolve poi nel senso giusto. Ma non voglio tacere che a p. 72 *n.* (cfr. anche la cartina aggiunta al vol.) il L. dichiara *falsa* la mia affermazione, che pel Kant l'arte sia *bellezza aderente;* e mi rinvia al § 46 della *Critica del giudizio.* Ora in quel paragrafo non si tratta di tale questione. Il paragrafo da tener presente era il *16,* da me citato, non il *46:* e dal § 16 risulta che Kant non ammetteva altra bellezza artistica *pura* se non i disegni *à la grecque* e i fogliami delle cornici e dei tappeti di carta, od anche le fantasie musicali senza tema e la musica senza testo. Mi par chiaro dunque che tutto il rimanente, — ossia quasi tutta l'arte, — rientrava, per Kant, nel concetto di bellezza *aderente.*

IV.

NUOVI INDIZII DI *HEGELLOSIGKEIT* ITALIANA.

Il prof. Bolland dell'Università di Leida in un suo interessante opuscolo, *Alte Vernunft und neuer Verstand* (Leiden, 1902), dove mette insieme una lunga filza dei più evidenti spropositi commessi da filosofi contemporanei d'ogni risma nel parlare di Hegel; dopo aver rilevato con l'Herbart, con l'Alexander, col Barth, col Taggart, che Hegel non concepì mai la follia di dedurre dal pensiero puro ciò che non è puro pensiero (realtà naturale e realtà storica), ma pretese solo di sistemare logicamente, — comunque poi si giudichi questa sistemazione e la sua possibilità, — la cognizione necessariamente empirica della natura e della storia, soggiunge: « Intanto anche F. Paulsen *in völliger Hegellosigkeit* afferma (nel suo *Kant*, p. 177) che Hegel deduce *a priori* la stessa natura ».

Di questa *Hegellosigkeit*, che non saprei davvero come tradurre in italiano, di questo stato d'hegeliana innocenza, così caro tuttavia agli studiosi di filosofia italiani, fu dato qualche cenno significativo in uno dei passati fascicoli (IV, 410-1), dove si mostrò con quanta competenza sia stato spesso giudicato in Italia l'Hegel da quelli che volevano passare per suoi avversarii. Una prova recentissima ne ha avuta però lo scrivente per aver curata una nuova ristampa degli *Elementi di filosofia* (1) di Francesco Fiorentino secondo la primitiva edizione del 1877, dall'autore più tardi parzialmente rifatta e radicalmente mutata nell'indirizzo dottrinale. Alcuni (tra i quali uomini dotti nella storia della filosofia) han rimproverato il nuovo editore di aver voluto dare un Fiorentino *hegeliano*, laddove il Fiorentino dagli studii degli ultimi anni della sua vita era stato costretto ad abbandonare le dottrine di Hegel per accostarsi al neokantismo. E un insegnante di liceo, a chi proponeva il libro come testo scolastico, opponeva senz'altro ch'egli non poteva adottare « un libro prettamente *hegeliano!* ».

Molto probabilmente l'unico fondamento di quest'asserzione, che io denuncio al pubblico intelligente soltanto per richiamare ancora una volta l'attenzione sulla comune *Hegellosigkeit*, è in ciò, che questo libro è stato ristampato per cura mia, e da me consigliato ai colleghi dei nostri licei. Ma, tralasciando i motivi che mi hanno indotto ad additare il manuale del Fiorentino, nella sua forma originaria, come l'unico, fra quanti ne abbiamo in Italia, degno ancora d'esser messo nelle mani dei giovani e tolto a base d'un primo insegnamento filosofico (motivi che credo di avere sufficientemente accennati nella mia prefazione alla detta ristampa),

(1) Torino, Paravia, 1907: vol. I: *Psicologia e Logica*.

qui voglio solo annunziare, col debito permesso dei colleghi accusatori, che il libro del Fiorentino nella prima edizione *non è niente affatto hegeliano;* e che la differenza tra la prima e la seconda edizione non è divario tra *hegelismo* e *kantismo*, ma tra *kantismo* ed *empirismo spenceriano.*

Poichè ne avevo l'occasione, a me parve opportuno togliere di mano ai giovani, che cominciano a riflettere su cose filosofiche, un libro, — raccomandato al nome di Francesco Fiorentino, per tanti titoli benemerito della cultura filosofica italiana, — nel quale s' insegnava a riflettere su verità di questo genere: « Kant intende per *a priori* soltanto ciò che non è derivato dalla sperienza, ma che invece è condizione indispensabile, perchè la sperienza sia possibile. Egli non investiga, se questo *a priori* abbia potuto originarsi da una associazione di esperienze anteriori accumulate, trasmessa poi per eredità; nè poteva ai suoi tempi, e prima del Darwin, porre il problema in questi nuovi termini. L'*a priori* kantiano è una funzione dello spirito, non già un dato: e questo ritenghiamo anche noi: ma ciò non toglie, che pure di questa funzione si possa cercare di spiegare la genesi »; un libro, in cui si dichiarava che l'*a priori* kantiano è UNA SEMPLICE FERMATA al concetto dell'ATTIVITÀ PREFORMATA A COMPIERE CERTE FUNZIONI, SENZA DI CUI LA SPERIENZA NON SI FAREBBE; e che « la filosofia moderna... domanda: *come si è preformata?* E cerca di TROVAR LA RISPOSTA IN DUE FATTORI: L'ASSOCIAZIONE E LA EREDITÀ; la prima che accumula, la seconda che trasmette. Per loro mezzo, l'A PRIORI DELL'INDIVIDUO SAREBBE CIÒ CH'È A POSTERIORI PER LA SPECIE » (23.ª ed., pp. 30-31 n.).

E altrove: « Se il fine etico, che è la vita comune, è stato il risultato di una lunga lotta per l'esistenza, è pur sempre vero che COTESTO PRIMO ACQUISTO VIENE OGGI TRASMESSO COME EREDITÀ, CHE GL'INDIVIDUI TROVANO, e non debbono più riacquistare » (p. 288 n.). Proposizioni che si equivalgono nei due campi della filosofia teoretica e della pratica, e di cui lo stesso Fiorentino ci dice la fonte, dove avverte (p. 304) che « nella filosofia dello Spencer ogni *a priori* è sbandito, e tutto è spiegato con l'adattamento, o con la trasmissione ereditaria ». E tutta la seconda edizione è ispirata a questo principio della negazione di ogni assoluto *a priori:* onde si costruisce nei primi capitoli una teoria psicologica della conoscenza, che non occorre qui valutare. Quello che non ha bisogno di certo d'ulteriore schiarimento è che tale negazione dell'a priori e tale confusione del problema psicologico con lo gnoseologico, non può a niun patto accettarsi come integrazione del kantismo.

C'era un Fiorentino, che pur poteva presentarsi ai giovani, e che io ho rimesso in luce; un Fiorentino che non s'era lasciato sfuggire il vero punto di questa questione fondamentale dall'a priori, che è poi il problema di vita o di morte per lo spirito, e quindi della scienza e della moralità. Nella prima edizione il F. aveva detto: « Vuolsi avvertire, che l'*a priori* non si deve intendere come qualche cosa di preesistente, di preformato... ma come una funzione essenziale dello spirito » (nuova ediz., p. 33). Aveva discusso, opponendole l'una all'altra, le dottrine di Kant e

di Spencer intorno all'apriorità o aposteriorità della coscienza, e aveva dimostrato che nessuna derivazione empirica potesse darsene perchè « la coscienza è un rapporto tale, di cui nel mondo esterno non si trova il corrispondente; ed è un rapporto semplice, che non si può dedurre dalla risultante delle nostre rappresentazioni. L'Io, la coscienza è originaria » (51). « Il fondamento dell'esperienza non può essere attinto mediante l'esperienza » (57). E questo fondamento è nella coscienza e nelle sue categorie. « Se tutto derivasse davvero da dati sperimentali, nè l'idea di sostanza, nè quella di causa, quali noi le concepiamo, sarebbero ammissibili » (63).

Questo mi pare puro e schietto kantismo; e se il concetto d'una possibile integrazione di Kant per via delle ricerche psicogenetiche è uno sproposito, che oggi non ha più bisogno d'essere dimostrato tale, mi pare anche evidente che ricondurre il manuale del Fiorentino a' suoi principii fosse dovere imprescindibile d'ogni nuovo editore, hegeliano o non hegeliano. Perchè, dato e non concesso che empiristi si possa essere per proprio conto, certo per nessuno è più sostenibile una svista di questo genere per cui, appunto a proposito dell'interpretazione di Kant, una questione *gnoseologica* si scambia con una questione *psicogenetica*.

Hegel, dunque, non c'è entrato proprio per nulla. Se ci fosse stata del Fiorentino un'edizione hegeliana anteriore alla kantiana, chi sa!, avrei preferito il Fiorentino hegeliano al kantiano. Ma gabellare per hegeliano quella che ho dovuto e potuto scegliere, francamente, mi pare indizio di *Hegellosigkeit!* Pur troppo, anche nella prima redazione del suo manuale il Fiorentino rende omaggio al fantasma della materia opposta all'attività formale dello spirito; e nell'etica, invece di correggere il formalismo kantiano col formalismo assoluto, crede di compierlo con l'eudemonismo aristotelico. Non importa: sempre meglio, infinitamente meglio Kant, anche se non perfezionato, che Spencer!

Si sente, per esser sinceri, negli *Elementi* del Fiorentino un'eco lontana dei *Principii di filosofia* (1867) dello Spaventa. Ma non più che un'eco, nel paragrafo sull'autocoscienza (pp. 66-7). Ma, se Hegel s'avesse a rannicchiare in quell'autoctisi della coscienza accordata con tutto il formalismo astratto accettato e difeso dal Fiorentino, io ritengo che potrebbero andare a braccetto con lui tutti i kantiani più scrupolosi del mondo.

G. G.

V.

ILLUSTRAZIONI GRAFICHE AD OPERE POETICHE.

Si legge nell'epistolario del Flaubert, in una lettera a G. Charpentier del 15 febbraio 1880: « Bergerat a dû vous communiquer mon peu d'enthousiasme pour la manière dont ma pauvre féerie est publiée dans la *Vie moderne*. Le numéro d'hier ne change pas mon opinion! Ces petits

bonshommes sont imbéciles, et leur physionomies absolument contraires à l'esprit du texte! — ..... O illustration! invention moderne faite pour déshonorer toute littérature!... » (*Corresp.*, IV, 367-8).

Nella *Vita di Alberto Pisani* di Carlo Dossi (1870), è detto che nella biblioteca di Alberto i libri erano tutti « senza nè *aeneis* nè *ligneis figuris*, sia nel testo, sia aggiunte. Alberto Pisani non ne poteva soffrire, fossero state di un Van-Dyck. Per lui, gl'illustratori erano gente, che gli si volevano imporre alla fantasia; che, non chiamati, s'introducevano là, dove desiderava trovarsi col suo autore — da solo a solo » (pp. 13-14).

Ecco due nette manifestazioni di antipatia da parte di scrittori contro gli illustratori di libri; alle quali, forse, se ne potrebbero aggiungere altre. È un'antipatia fondata, cioè ragionevole? Non credo che possa mettersi in dubbio. La ragione che tanto il Flaubert quanto il Dossi accennano, è una ragione d'irresistibile valore estetico. Un poeta celebra la bellezza di una donna; la celebra per quei tratti che hanno risonanza nella sua anima: *dulce ridentem*, *dulce loquentem*, come Lalage; sedente tra l'erbe *quasi un fiore*, come Laura; intenta con la *bianca mano* ad ornare di un *purpureo nastro* una *tela d'argento*, come la donna di messer Ludovico; allettatrice, con un riso negli occhi *tremulo e lascivo*, come Armida; o luminosa di giovenile innocente beltà negli occhi *ridenti e fuggitivi*, come Silvia. Il poeta ha liberato quei tratti dai tanti altri, che gli presentava la realtà: ha concentrato su di essi tutta l'attenzione. Il lettore sogna quel riso, quella mano, quegli occhi, sogna quell'erba su cui è sdraiata la bella donna; e tutto l'altro resta, e deve restare per lui, indeterminato. Viene l'illustratore, e sulla pagina stessa su cui si leggono quei versi vi costringe a vedere una Laura, un'Armida, una Silvia, determinate in ogni particolare: grasse o magre, lunghe o piccine, con tale o tal altro naso, con tale o tal'altra bocca, tale o tal'altra acconciatura di capelli, in tale o tal altro abbigliamento. Ma se tutto ciò è appunto quello che il poeta, anche se l'ha visto, ha voluto dimenticare! Si dà origine così a un dualismo tra l'opera del poeta e quella del disegnatore; ciascuna delle quali reca ombra e fastidio all'altra.

Si è dissertato da un insegnante italiano sulle ragioni per le quali molti romanzieri, e Manzoni in particolare, non facciano una presentazione in regola dei loro personaggi descrivendone con precisione l'aspetto fisico; e si sono addotte ragioni sottili e sofistiche di un fatto inesistente. Perchè i romanzieri, come tutti gli artisti, e Manzoni tra questi, descrivono o non descrivono le fattezze fisiche, descrivono minutamente o sommariamente, mettono in rilievo un tratto e ne tralasciano altri, guidati unicamente dall'intonazione della loro opera e dalla necessità di visione che di qui derivano. Ogni altra teoria suppone, press'a poco, che l'arte, perchè sia completa, debba essere come un casellario di questura, dove, stabilito il principio che è bene avere i segni di riconoscimento per gli *habitués* della delinquenza, ogni incartamento di un individuo è accompagnato da connotati, da fotografia o da misurazioni fatte col sistema Bertillon.

Un siffatto pregiudizio induce a credere, che le illustrazioni grafiche *completino* l'effetto delle parole del poeta: le quali non hanno, in verità, nessun bisogno di essere *completate!*

Ma, appunto perchè le illustrazioni grafiche sono dichiarate esteticamente ripugnanti per non altra ragione che esse costituiscono una sovrapposizione e dan luogo a un dualismo con l'opera del poeta, non si pronunzia con ciò una condanna assoluta di esse: condanna inammessibile sempre nell'estetica, dove nessuna *regola* particolare assoluta può stabilirsi. Allorchè tra l'illustrazione e il testo non c'è dualismo, e l'una e l'altro nascono da un medesimo stato di spirito, e sono prodotti o di un'unica persona o di due che si sono identificate nella collaborazione all'opera comune, l'opera dell'illustratore non desta ripugnanza alcuna e non si può condannare. Ognuno, per esempio, conosce certe stampe bizzarre in cui i disegni e le parole si legano e succedono con intimo nesso, sicchè non si può dire che si tratti di due visioni, l'una sovrapposta all'altra, ma di un'unica visione. Ed altri esempii, per quanto rari, possono citarsi, o si concepiscono come possibili. Nella maggior parte dei casi, per altro, la sconcezza additata dal Flaubert e dal Dossi è effettiva; e la ripugnanza verso le illustrazioni grafiche, pienamente giustificata.

B. C.

VI.

LE « VENERATE CANIZIE ».

Ci era ben noto che i positivisti italiani non avevano tesori di pensieri e di erudizione; ma non credevamo, in verità, che fossero tanto poveri, come si sono venuti mostrando non appena si è levato un po' di vento di discussione. Vento, che ad essi è parso opera di una potenza demoniaca e maligna, di un concilio degli abitatori delle ombre eterne convocati al rauco suono della tartarea tromba, contro la santa causa; quando avrebbero dovuto affrontarlo e resistervi come a un fatto naturalissimo ed ordinario della vita della scienza. La loro povertà si è rivelata non solo nell'incapacità ad accettare la discussione su un determinato problema o su un determinato filosofo; ma nella loro tendenza, — che è poi quella dei sostenitori di tutte le cause deboli, — a ricorrere subito ad argomenti estrinseci. L'altro giorno, era un positivista, che si metteva a studiare il codice penale per vedere se mai qualche articolo di esso gli porgesse il modo di tradurre innanzi ai tribunali i suoi critici: oggi vediamo che si cerca di suscitare contro di noi « l'indignazione pubblica », stampando su per le riviste positivistiche e pei giornali, che noi rechiamo turbamento e dolore alla « venerata canizie » del prof. Roberto Ardigò.

Ora sappiano questi signori che noi, meglio di molti suoi ammiratori, rispettiamo nell'Ardigò il veterano della vita, l'uomo che ha sostenuto bat-

taglie interne ed esterne, e ha avuto fede nel suo pensiero, e ha dato prove di dignità che vorremmo largamente imitate. E saremmo perfino disposti ad ascoltare in silenzio le sue parole, come quelle di chi è pervenuto a tale stadio del suo svolgimento mentale che non può più correggersi e trasformarsi, e resta come un documento o, se si vuole, come un monumento, del passato. Sfortunatamente, ciò non è possibile: la parola del vecchio prof. Ardigò viene ripetuta da molti pappagalli giovani, giovanetti e giovanissimi: la persona dell'Ardigò è portata in giro come il simulacro di un idolo dai fanatici che tentano, con le acclamazioni, d'imporne le dottrine; il positivismo trova accoglienze e sostegno — chi sa perchè — nei giornali e giornaletti democratici (1); e noi dobbiamo protestare, per non lasciarci sopraffare. Si può onestamente pretendere che, in omaggio alla « venerata canizie » dell'Ardigò, noi lasciamo affermare e ripetere, per esempio, che la filosofia ha sbagliato strada da Socrate ad Hegel, e che gli idealisti sono *patologia mentale sopravvissuta?*

Qualche anno addietro, fu detto alla Camera dei deputati, — proprio come ora si dice per l'Ardigò, — che non bisognava offendere la « venerata canizie » di Leone XIII con dimostrazioni troppo laiche. Ma quella « venerata canizie » era un pretesto: sparito Leone XIII dalla scena del mondo, si è continuato egualmente a venerare e a riverire; e il profitto — il profitto si vedrà poi, quando i clericali ci avranno messi tutti e due i piedi sul collo.

GIUS. LOMBARDO RADICE.

(1) Sul positivismo e la democrazia, v. *Critica*, III, 171-172.

LIBRI DI RECENTE PUBBLICAZIONE:

Salvatore di Giacomo, *Poesie* (raccolta completa), Napoli, R. Ricciardi ed., 1907.

R. de Cesare, *Roma e lo stato del papa dal ritorno di Pio IX al XX settembre*, Roma, Forzani, 1907. — Due voll.

Leo G. Sera, *Sulle tracce della vita*, saggi, Roma, Lux, 1907.

Enrico Rivari, *La mente di Girolamo Cardano*, con prefaz. di G. C. Ferrari, Bologna, Zanichelli, 1907.

Sebastiano Vento Palmero, *L'essenza del secentismo ossia la corruzione della lirica italiana d'ogni secolo*, studio critico, Sciacca, Guadagna, 1907.

Die Briefe des Abbé Galiani, aus dem Französischen übertragen von H. Conrad, mit Einleitung und Anmerkungen von W. Weigand, München u. Leipzig, Müller, 1907. — Due voll.

FEDERICO TEDESCHI, *Gerente*. Trani, 1907 — Tip. Vecchi e C.

SOMMARIO DEL FASCICOLO IV.

INTORNO ALLA CRITICA

DELLA LETTERATURA CONTEMPORANEA

E ALLA POESIA DI G. PASCOLI

I.

Sono costretto anche questa volta a rinviare al fascicolo prossimo la continuazione delle mie *Note sulla letteratura italiana nella seconda metà del secolo XIX*, e a porre al loro luogo un articolo fuori serie: un altro « intermezzo », il quale, del resto, si lega strettamente alla materia di quelle note.

Il mio studio sul Pascoli ha levato, — e me l'aspettavo, — molte discussioni e vivaci contradizioni. E, a proposito del giudizio sul Pascoli, si è preso anche a discutere di quel che sia o debba essere la critica, e dei vantaggi e degli inconvenienti di questo e di quel metodo, e di un metodo in genere. Ecco dunque una buona occasione per meglio chiarire le idee non ancora del tutto chiare (sebbene tanto progredite rispetto a quelle di alcuni anni addietro) sull'ufficio della critica; e per dire ancora qualche cosa intorno alla poesia del Pascoli, che mi sembra un argomento non privo d'importanza.

Quale sia il metodo di critica, che qui si professa, può compendiarsi in poche parole, come in un catechismo. È una critica fondata sul concetto dell'arte come pura fantasia o pura espressione, e che, per conseguenza, non esclude dall'arte nessun contenuto, o *stato d'animo* che voglia dirsi, purchè si sia concretato in un'espressione perfetta. Fuori di questo concetto dell'arte, tale critica non a alcun altro presupposto teorico: rifiuta quindi come arbitrarie cosiddette regole dei generi letterarii ed artistici, e ogni altra rta di leggi particolari artistiche. Per giudicare l'opera d'arte non onosce altra via che quella d'interrogare direttamente l'opera stessa

e risentirne la viva impressione; e a questo scopo, e solo a questo scopo, crede ammessibili, anzi indispensabili, le ricerche delle circostanze di fatto, le ricerche erudite, che hanno un valore ermeneutico e debbono aiutare a trasportarci, come si dice, nelle condizioni di spirito dell'autore allorchè generò la sua sintesi artistica. Ottenuta la viva impressione, il lavoro ulteriore non può consistere se non nel determinare ciò che, nell'oggetto da esaminare, è schietto prodotto di arte, e ciò che appare in esso di non veramente artistico; quali sarebbero le violenze che l'autore fa alla sua visione per preoccupazioni estranee, le oscurità e i vuoti che lascia sussistere per ignavia, le gonfiature e fiorettature che introduce per far colpo, i segni dei pregiudizii di scuola, e tutta la varia sequela delle deficienze artistiche. Il risultato è l'esposizione o ragguaglio critico, che dica semplicemente (e, nel dir ciò, ha insieme giudicato) *wie es eigentlich geschehen,* come sono andate propriamente le cose: secondo la definizione, — geniale nella sua semplicità, — che Leopoldo v. Ranke dava della storia. Perciò critica d'arte e storia d'arte, a mio vedere, coincidono: ogni tentativo di critica d'arte è il tentativo di scrivere una pagina di storia dell'arte (intendendo la parola storia nel suo senso alto e compiuto, cioè come deve intendersi). Essa determina, sceverando e caratterizzando in modo riflesso, quale sia la produzione effettiva dell'arte, così come si va succedendo nel tempo.

Mi ha destato dunque meraviglia di legger su pei giornali che questo metodo vuol *misurare la fantasia e l'estro di un poeta col metro di preconcetti pedanti;* o che esso applica all'arte i *criterii logici che son proprii della critica della scienza;* o che si fonda sui *caratteri estrinseci* dell'opera d'arte; — quando vero è proprio il contrario: che cioè, esso è sorto per discacciare preconcetti pedanteschi ed abitudini di confusione dell'arte con la scienza, e per ricondurre lo sguardo dall'estrinseco all'intrinseco. E non so che cosa si voglia significare con l'accusare quel metodo come *sistematico,* giacchè, per quel che io ne so, la mente umana è *sistema,* vale a dire *ordine;* e si potrà criticare come imperfetto un dato sistema, ma con questo non si sopprime l'esigenza sistematica, che converrà a ogni modo appagare. Non potrei neppure ammettere che il metodo professato sia bensì buono, ma che *accanto ad esso ve ne siano altri egualmente buoni per giudicare l'arte;* perchè non comprendo come una funzione dello spirito umano possa avere altro metodo che non sia quell'unico, che le è proprio; e resto stupito quando poi leggo che *di un metodo in critica non si dovrebbe neppure parlare,* perchè rispetto troppo il mestiere che qui faccio per conside-

rarlo come qualcosa di capriccioso, privo di metodo e quindi di giustificazione e di valore.

Ma confesso che la meraviglia maggiore è nata in me dal timore espresso dal Gargano [1], che questo metodo, risolvendosi in un *formulario*, « metterà d'ora innanzi alla portata di tutti l'esame di ogni produzione letteraria, di coloro specialmente che, sforniti della dote essenziale del critico, cioè del gusto, crederanno in buona fede di poter giudicare applicando severamente i principii della logica ». Lasciando stare l'ovvia risposta già da altri data al Gargano, — che di qualsiasi metodo si può abusare dagli incapaci, — io osservo che la vecchia critica, fondata sulle regole e i modelli, quella, sì, era facilissima e *alla portata di tutti;* perchè si richiedeva ben poco per poter notare: « la tale opera non risponde alle regole della tragedia, ed è perciò da condannare »; ovvero « il tale personaggio si conduce in questa situazione precisamente come il *pius Aeneas*, ed è perciò un decoroso eroe da epopea ». Ma la critica moderna, richiedendo insieme idee filosofiche sull'arte, coltura storica, sensibilità estetica, acume di analisi e forza di sintesi, è difficilissima. Tanto difficile che io non l'ho vista mai realizzata se non a tratti e interrottamente; e non conosco se non un sol critico (l'ho detto già molte volte), che l'abbia degnamente esercitata su di un'intera letteratura: Francesco de Sanctis. Per quel che riguarda me che, in mancanza di altri volenterosi, mi son provato ad applicarla alla contemporanea letteratura italiana, io sono di continuo travagliato dal dubbio (igienico dubbio!) della mia inadeguatezza all'alto ufficio. Faccio del mio meglio, mi sorveglio, cerco di correggermi; ma non ho mai la sensazione di correre per un campo libero di ostacoli o di scivolare come sul ghiaccio in una slitta. Se altri prova questa gioia, beato lui!

II.

Ma come mai questo metodo critico, — che è il più liberale che sia stato mai concepito, il più rispettoso verso tutte le infinite individuazioni artistiche, il solo che non pigli il passo all'arte, — assume, agli occhi di molti, aspetto minaccioso di forza e di prepotenza, tanto che li spinge alle proteste e alle accuse malamente formulate con le parole di *sistematismo, logicismo, preconcettismo pedantesco,* e simili? Chi sa che le medesime accuse sono state lan-

---

(1) Nel *Marzocco* del 31 marzo 1907.

ciate ai metodi dei più vigorosi filosofi, e le lodi opposte largite in copia a quelli molli e contradittorii e inconcludenti dei filosofetti empirici, chi sa di quanto odio siano stati proseguiti Spinoza od Hegel, e di quante simpatie Mill e Spencer; non ha troppa pena a spiegarsi il fatto. La ragione delle accuse, non potendo, come si è visto, esser fondata nella qualità di quel metodo, deve cercarsi invece nelle disposizioni degli animi e delle menti degli accusatori; deve cercarsi, in altri termini, in quelle tendenze che io soglio riassumere con la parola *pigrizia umana*. È la pigrizia umana che fa preferire un metodo più comodo, — o che rivendica, almeno, il diritto di un metodo più comodo e benigno, accanto all'altro troppo severo: — la pigrizia, che sfugge la fatica e la responsabilità del concludere, e tenta di eludere il problema, girandolando intorno all'arte, guardandone solo qualche lato, divagando amabilmente o sviandosi in questioni estranee. L'orrore di molti cosiddetti eruditi per la cosiddetta critica estetica è l'istintiva paura per un esercizio troppo faticoso e periglioso. Mettere insieme la cronaca dei pettegolezzi di Recanati è, si sa, molto più facile, che non analizzare il canto del pastore errante.

La pigrizia è, per altro, rafforzata da particolari motivi nella critica della letteratura contemporanea. Questa critica, considerata oggettivamente, non ha un problema diverso da quello di ogni altra, concernente le letterature più da noi remote nel tempo: anch'essa, come si è detto, è nient'altro che il tentativo di scrivere una pagina di storia letteraria. E, se vi s'incontrano condizioni sfavorevoli che non si trovano per la letteratura più remota, non bisogna dimenticare che presenta anche condizioni favorevoli, le quali mancano nell'altro caso. Giacchè è vero che nella letteratura contemporanea è assai malagevole cogliere il carattere e il valore di certi processi che sono ancora *in fieri* o si sono appena conclusi, mentre, per l'antica, si hanno innanzi serie di svolgimenti compiuti e nitidamente disegnabili; ma è anche vero che nella letteratura contemporanea c'è un'agevolezza d'interpetrazione e di affiatamento, che nella più antica si conquista di solito con grandi stenti e solo parzialmente. Vantaggi e svantaggi, insomma, su per giù si compensano; e sono poi, gli uni e gli altri, affatto relativi e non insormontabili. — Ma la cosa non sta allo stesso modo circa le condizioni soggettive, ossia rispetto ai sentimenti e alle passioni individuali. Questi, nella letteratura contemporanea, operano di solito o di frequente una vera pressione psicologica per impedire la posizione, nonchè la soluzione, del problema critico.

Vi sono, per esempio, tra gli scrittori di versi e prose letterarie, personaggi o ragguardevoli per situazione sociale, o rispettabili per altre forme della loro attività, o che, semplicemente, riescono simpatici per la loro bontà ed amabilità. Se non che, per isfortuna, la loro opera artistica non è alla pari delle altre loro forze e virtù. Ciò, più o meno, tutti sentono; ma ciò, quasi tutti, come per tacito accordo, vogliono evitar di dire. E, a vantaggio di quelli, si crea una fraseologia critica, che o gira la questione, o non dice nulla, o somiglia al linguaggio di Alete, pieno di strani modi *che sono accuse e paion lodi.* Lasciate comparire appena l'ombra di una critica seria innanzi a codesta fraseologia; e provocherete uno scompiglio e una ribellione. Io ne ho fatto esperimento in più occasioni pei miei giudizii. Ho mostrato, per esempio, che in certi volumi di uno scrittore di versi vi ha coltura, elevatezza di sentimenti e pensieri, pratica dello scrivere; ma difetta quasi del tutto l'essenza poetica, l'intimo ritmo e il canto. Ed ecco una schiera di amici a darmi sulla voce e a scandalizzarsi. O perchè? — Quello scrittore è una « nobile personalità ». — D'accordo: ma non è un poeta. — Quello scrittore « sta solo in parte », intatto dall'applauso volgare. — Ciò vorrà dire che è uomo dignitoso; ma non che sia poeta. — Quello scrittore « ha un aspetto tra di monaco e di guerriero, e avrebbe potuto, se fosse vissuto nel secolo XVI, comandare una galea in battaglia contro i turchi ». — Sarà, quantunque sia difficile provarlo; ma non è un poeta. — Quella sua poesia « attinge il più alto segno della poesia degli accademici e professori ». — Il che vorrà dire che gli accademici e i professori, in quanto tali, debbono astenersi dalla poesia; ma non già che quegli sia poeta. — « Se verrà tempo che non si guarderà più a un libro di poesia da un punto di vista estetico secondo la moda corrente, il suo libro sarà studiato come un interessantissimo documento psicologico ». — E ciò conferma per l'appunto che non è poesia, ma semplice documento biografico. — Sono giudizii codesti, che, per quanto stravaganti, potrei tutti documentare, mettendo i nomi (e bei nomi) e facendo le relative citazioni; ma prego i lettori di dispensarmene, per non uscire dalla questione che sola c'interessa. Sembra, in verità, che il problema che i più si propongono di risolvere, sia di trovare il modo di non fare della critica, pur dandosi l'aria di farne. Innanzi a siffatto proposito, tenace quantunque spesso inconsapevole, di nasconder la verità, come a un malato si nasconde la gravità della sua malattia, il critico ingenuo, che ripete il vecchio ed arrogante *Hic Rhodus, hic salta;* il critico, che cerca di stabilire nettamente

se una data opera è o non è poesia; il critico, che, insomma, vuol fare il suo dovere; desta fastidio e impazienza, come un personaggio importuno; e, non sapendosi combattere i suoi giudizii, si rifiuta quel metodo stesso, che procede o si accinge a procedere in modo tanto indiscreto. Guai a chi accende una luce sfolgorante dove si desidera la penombra.

Il contrasto tra il metodo da me professato e quello che è consueto nelle trattazioni della letteratura contemporanea, la parvenza di rigidità e violenza che il primo assume, possono avere origine anche da altre circostanze. La massima parte degli articoli sulla letteratura contemporanea sono meramente occasionali: concernono questa o quell'opera di uno scrittore, non l'insieme della sua produzione; e sono scritti da persone che di solito sostengono o avversano l'indirizzo di uno scrittore o di una scuola. Non dico che per ciò quegli articoli sieno scarsi di buona fede; e neppure che sieno privi di ogni verità: contengono verità, e spesso osservazioni e giudizii assai sottili e delicati. Ma dico che essi sono, di necessità, unilaterali; e unilaterale sarei io stesso se, per esempio, amico ed estimatore del Pascoli, fossi tratto o invitato a scriver l'annunzio di un suo nuovo volume: unilaterale, e non bugiardo o falso, perchè mi basterebbe spigolare nel volume del Pascoli motivi e strofe e versi di molta bellezza (e ve ne sono sempre in abbondanza), per conciliare in qualche modo i miei sentimenti personali con la verità: tacendo del resto, ossia schivando il vero e compiuto problema critico. Messa a paragone di quegli articoli, la parola di chi, come me, è costretto per l'indole stessa del suo assunto a esaminare l'intera opera di uno scrittore (la peggiore e la migliore, il periodo di genialità e quello di artifizio e degenerazione), e a determinarne tutti gli aspetti, per giungere a un giudizio equilibrato, stuona fortemente; e ora sembra troppo severa, ora troppo indulgente. I lettori equanimi e bene informati se ne soddisferanno; ma gli autori di quegli articoli critici (e chi non è autore di qualche articolo critico?), no. Per ciascuno di essi, a volta a volta, il critico è stato ingiusto. Una metà di essi invoca il panegirista, l'altra metà il carnefice! Così, pei d'annunziani, io, che ho definito il D'Annunzio un dilettante di sensazioni, sono appena il *migliore dei critici volgari del D'Annunzio*, incapace di penetrare nel profondo idealismo della sua arte; ma per gli antidannunziani di professione, avendo io, com'era mio dovere, riconosciuto le bellissime cose che il D'Annunzio ha prodotto nella sua cerchia d'ispirazione, sono invece un « bollente d'annunziano », il più « gran d'annunziano sotto la cappa

del sole » (1). Ho parlato con sincera simpatia delle poesie di Severino Ferrari; ma ciò non basta a chi è stato amico del Ferrari e di lui si è fatto il poeta prediletto: ed ecco che di quelle mie pagine, laudative ma non ditirambiche, non si sa dar pace qualche cuore tenero, che al Ferrari ha consacrato opuscoli col titolo: *Il rosignolo di Alberino,* e vede che io considero l'indimenticabile Severino come un uomo, e non come un uccello. E via discorrendo, perchè gli esempii si potrebbero moltiplicare. Che cosa farci? Io non me ne dolgo, perchè non mi dolgo dell'inevitabile; e poi ci ho fatto il callo; e poi ancora ho dei compensi, non solo nella mia coscienza (la coscienza è un termine retorico, e non bisogna nominarla!), ma anche nelle inaspettate e dolcissime manifestazioni che ho avuto da parte di alcuni degli autori, da me liberamente criticati; i quali mi hanno ricambiato, facendomi l'amichevole confessione delle loro lotte e dei loro dubbii e scontenti, in appoggio e spiegazione di ciò che io avevo osservato.

Ancora un'altra cagione, che fa apparire rigido ed eccessivo il metodo da me adoprato, è nel fatto che la pratica esclusiva della letteratura del giorno tende ad attenuare il senso della grande e classica arte e a deprimere lo *standard of taste,* il livello della vita estetica. Di questo pericolo io sono consapevole, e cerco di premunirmi per mio conto rileggendo di tanto in tanto i classici, e giovandomi di tale lettura come di un esercizio spirituale, di una *praeparatio ad missam* pel mio ufficio di critico. Tuttavia, penso che i miei articoli sieno alquanto indulgenti, e che tali saranno giudicati da chi li rileggerà fra un mezzo secolo. Ma, se io forse non sono abbastanza esigente, oso dire che i più dei miei colleghi in critica, tuffati nella letteratura del giorno, sono addirittura abituati a contentarsi di poco.

---

(1) Sono parole del barone Alberto Lumbroso (nella *Rassegna lucchese* del marzo 1907); il quale, nello stesso articolo, ha fatto la scoperta che io, quantunque « onesto e perfetto gentiluomo », propugno la morale di Corrado Brando, ed approvo o giustifico o scuso chi commette assassinii e ricatti per soddisfare le sue aspirazioni letterarie o politiche. Il che quanto sia vero appare da tutto ciò che io ho sempre scritto sulla *morale eroica* d'annunziana (v. per es. *Critica,* II, 4-7, 88-9, V, 183, 189); e sanno poi tutti coloro che mi conoscono per uno stravagante. Ma il Lumbroso ci fa sapere anche, nel suo articolo, che l'Italia è ora divisa in due campi: uno dei ben pensanti, che vogliono che l'arte abbia un fine morale, e l'altro dei male pensanti, che sostengono che l'arte abbia per fine sè stessa e calpestano la morale, che il Lumbroso piglia a proteggere. Alla prima schiera apparterrebbero D'Ancona, D'Ovidio, Carducci, Graf, Cian e Lumbroso; alla seconda, D'Annunzio, *Rastignac* — ed io. Ecco una pagina di storia, che non mi sembra degna dello storico dell'epoca napoleonica.

Odo frequenti le frasi sulla « divina bellezza » della forma del Pascoli. Chi dice questo, quanto tempo è che non rilegge un'ottava di messer Ludovico? Il D'Annunzio ha osato ricordare l'*Aiace* sofocleo, a proposito del suo ultimo dramma. Ma ha egli avuto ben presente la tragedia di Sofocle? Quanto a me, avendola ripresa tra mano, dopo aver visto la prefazione al *Più che l'amore*, giunto appena alle parole di Odisseo: ἐποικτίρω δέ νιν, ecc., balzai dalla sedia e mi sorpresi a gridare dantescamente al D'Annunzio e ai suoi seguaci: *Fa, fa che le ginocchia cali!...*

E, come il senso della classicità, si smarrisce sovente, nella pratica esclusiva della letteratura contemporanea, quello della storia, ossia della lentezza e faticosità dello svolgimento, e della rarità del prodotto veramente geniale:

> Tu che 'l diamante
> Pur generi, lenta, in tua mole,
> Tu sai su l'eterno quadrante
> Quante ore di secoli, e quante
> Vigilie e che doglia si vuole,
> O laboriosa gestante,
> Per dare un cervello di Dante,
> O un cuore di Shelley, al tuo sole!

La letteratura italiana, — ed è una grande letteratura, — in sei secoli non ci dà dieci o quindici veri poeti; e si pretenderebbe che io ne riconoscessi una cinquantina, se non addirittura un centinaio, nel periodo di un quarantennio o cinquantennio, che è quello che vado investigando! Quale meraviglia se, per la maggior parte degli scrittori che hanno avuto voga e riputazione, il mio giudizio è o negativo o ricco di riserve? Ripeto: anche per tale rispetto io sono piuttosto indulgente che severo; e sono indulgente perchè comprendo le angosce dell'arte, e tengo conto anche delle approssimazioni al segno non raggiunto, e perfino ho qualche simpatia per le disfatte non ingloriose. Chi nei secoli venturi riscriverà la storia letteraria dello stesso periodo trattato da me, avrà — oh, non dubitate! — la mano assai più ruvida e pesante della mia!

III.

Per queste, e per altre cagioni simili a queste, che lascio di enumerare e analizzare per non andar per le lunghe, il metodo critico, che io seguo, sembra, — e non è, — violento. Ma per altre

cagioni sembra poi sbagliato; e queste cagioni sono nella incompiuta preparazione che si nota nella maggior parte dei critici che trattano della letteratura del giorno. I quali sono, di solito (avverto che non faccio allusioni e non penso a nessuno in particolare), o persone che hanno tentato l'arte, e non sono riuscite e hanno smesso (peggio ancora se continuano a farne, perchè in tal caso debbono preparare a sè medesime l'ambiente della compiacenza!); o uomini di gusto che, leggendo poesie per proprio diletto e acquistando così esperienza e pratica dell'arte, via via passano dal discorrerne oralmente, dalle conferenze private o pubbliche, allo scriverne sui giornali; e diventano per tal modo critici di professione. Ma ad essi, pur tra molte belle qualità particolari, manca quello studio e quella prolungata meditazione sui problemi dell'arte e della critica, e quelle cognizioni di storia della critica d'arte, che spesso si provano indispensabili; e ciò li mena a confondersi innanzi a certi casi, pei quali il gusto naturale e il semplice buon senso non sono sufficienti. Talvolta, essi non riescono a comprendere precisamente neppure i termini, che adopera il critico più addottrinato e meglio informato dell'odissea secolare della sua disciplina.

Se ne desidera qualche esempio? Ed io ne darò, limitandomi a quelli che mi vengono forniti dalle discussioni intorno al mio articolo critico sul Pascoli.

Nel quale articolo io avevo scritto, tra l'altro, per incidente, che « il pensiero poetico e l'importanza di Dante non è nelle allegorie e nei concetti morali ». Ed un egregio sacerdote e direttore di collegio, fervente ammiratore, a quel che pare, delle poesie del Pascoli (1), mi redarguisce come redarguirebbe un suo alunno del Nazzareno, anzi come non userebbe con quello, perchè al suo alunno non direbbe, come ha detto a me, che io « l'ho sballata grossa »: frase, senza dubbio, poco conveniente in bocca a un educatore: « Le allegorie e i concetti morali non son tutto Dante, lo sappiamo: ma senza quelle e questi Dante non è più lui. Chi rinunzia a rendersene ragione, rinunzia semplicemente a capirlo. Ora qual critico mai s'è sognato d'insegnare che il pensiero dei poeti non importa conoscerlo? ». E qui, con un sorriso trionfante, mi lancia contro un argomento irresistibile: — se si tolgono le allegorie, l'arte di Dante si riduce a frammenti; resta una ruina, sebbene una nobile

---

(1) *Lettera aperta del Rev. prof. Pietrobono a B. C. sulla poesia di G. P.*, nel *Giornale d'Italia*, del 1 aprile 1907.

ruina. — Ora, come spiegare in quattro parole al mio contradittore che il pensiero artistico non ha che fare col pensiero allegorico o extrartistico, e che la sintesi, l'elemento unificatore è dato nell'arte di Dante dalla sua possente fantasia e non già dalle sue escogitazioni di moralista e teologo? Questa distinzione di pensiero artistico (intuizione) e di pensiero extrartistico è una delle più sudate conquiste della scienza estetica. E come spiegargli, in quattro parole, che la critica è stata impotente a comprendere la grandezza di Dante finchè ha insistito sulle sue allegorie e le sue intenzioni, e ha fatto un gran passo solo quando (nel periodo romantico) ha guardato Dante non come un dotto e un filosofo, ma come un poeta dall'animo passionale, quasi uno Shakespeare in anticipazione? e che perciò il Pascoli, che crede di poter assidere su più solide basi la grandezza di Dante scoprendo la sua ὑπόνοια, il suo pensiero riposto, è un ritardatario, anzi un fossile (nella storia della critica)? Queste cose il mio contradittore sembra ignorarle affatto; e di qui la sua baldanza. Ma, se egli le ignora, la colpa è poi mia?

Un altro esempio ci è dato dalla questione che è stata mossa: se valga la pena, nella critica, di fare tutte le fatiche che io faccio per *classificare* e mettere nel *casellario* gli scrittori, che bisogna invece soltanto gustare e far gustare. Sulle prime, io son cascato dalle nuvole. Classificare? casellario? Ma se io non classifico mai! Ma se sono il più radicale avversario delle classificazioni e dei casellarii (dei generi, delle arti, della retorica, ecc.), che sia mai comparso nel campo estetico! Se mi rifiuto perfino a raggruppare gli scrittori, di cui tratto, come lirici, drammaturgi, romanzieri, ecc.! Ma poi ho capito. I miei contradittori avevano confuso l'*intelligere* col classificare, la comprensione col casellario! Tra i due procedimenti, c'è un abisso; e, se il primo è la morte della critica, il secondo, invece, è il suo ufficio proprio. Anche qui, come spiegare in poche parole la differenza, che non si può giustificare se non risalendo alle teorie fondamentali della logica? Prendiamo il sonetto: *Solo e pensoso i più deserti campi*. Se io dico che è una *lirica*, l'ho classificato in uno degli schemi delle vecchie istituzioni letterarie. Se dico che è un *sonetto*, l'ho classificato secondo la metrica. E quel sonetto è ancora, criticamente, intatto. È bello o brutto? Quale stato d'animo esprime? La classificazione, facendosi per caratteri esterni, è impotente a determinare ciò. Ma, se si determina la situazione psicologica del Petrarca (e determinarla non si può se non ricorrendo a concetti, giacchè, per sentirla così com'è, non c'è da far altro che leggere il sonetto stesso), e se si mostra come quella

situazione si è svolta nelle varie parti del sonetto, e come tutto bene si accordi ad essa e bene l'esprima, non si classifica, ma si cerca di *comprendere* il sonetto, cioè di farne la critica. Ora, bene o male, questo e non altro io mi sono sforzato e mi sforzo di fare pel Pascoli e per gli altri scrittori che vado esaminando. Il *classificare* non c'entra; e la confusione tra i due procedimenti è di quelle in cui cadono soltanto le menti non abbastanza disciplinate.

A talun altro il modo della mia critica in fondo non dispiace; ma gli sembra troppo freddo e ragionatore e polemico, e preferirebbe, per esempio, il calore e l'eloquenza di Giuseppe Mazzini. E ciò andrebbe bene, se io fossi Mazzini; ma, essendo Cecco *come sono e fui*, non posso discorrere se non nel tono, che è proprio al mio temperamento. Così il De Sanctis, educatore e maestro nell'anima, non poteva scriver di critica col tono del Carducci, poeta nell'anima. Voglio dire, che non bisogna confondere il *metodo* della critica, — che dev'esser uno — col *temperamento* dei critici, che non può non esser vario; e non bisogna mettere (questo ci mancherebbe!) tra gli ideali della critica un determinato temperamento. All'osservanza del metodo tutti sono obbligati; ma nessuno è obbligato di sforzarsi a un tono che non gli appartiene; ciò anzi gli è assolutamente vietato, sotto pena di cadere nell'artifizio, nella retorica e nella falsità. Amo grandemente il De Sanctis, ne accetto le idee fondamentali; ma mi sarebbe impossibile imitarne lo stile, e mi guardo pur dal tentarlo. Prendetemi come sono, con la mia simpatia pei chiarimenti e le digressioni filosofiche, con la mia tendenza alla polemica e alla controcritica, col mio tono prosastico e talvolta sarcastico, col mio dilettarmi talvolta *Bioneis sermonibus et nigro sale*, perchè posso bensì correggere i miei errori quando me ne accorgo, ma non posso e non debbo mutare il mio essere. — Così anche non so come si sia potuto far questione di bontà di metodo pel fatto che, nell'esaminare il Pascoli, io ho esaminato anche le opinioni dei critici intorno a lui: dico *anche*, perchè non è vero che quello sia stato il mio punto di partenza: il punto di partenza (e il principio del mio articolo lo mostra) fu l'impressione diretta prodottami dalla lettura dei versi di lui. Ci sono questioni vessate o pregiudicate, perchè sono state già molte volte tentate e trattate; e lo scrittore, — che si riattacca agli scrittori precedenti, — non può non tener conto di quanto altre menti hanno notato e pensato intorno al suo argomento: ne deve tener conto, e per trarne giovamento e per sapere verso quali punti deve dirigere la sua esposizione e discussione.

E basti di ciò. Mi sembra di aver difeso il metodo da me professato contro gli appunti, in verità non gravi, che gli sono stati mossi; e posso concludere con tanto maggiore sicurezza e franchezza che quel metodo è eccellente, in quanto esso non è di mia privata invenzione e possesso, ma è il risultato più alto della storia della critica.

Capisco che mi si osserverà: — Tu hai difeso il metodo, ma qui, nel caso del Pascoli, non si tratta di metodo, sibbene di applicazione. « Il Padre Zappata predicava bene, ma razzolava male », — avverte il Gargano al mio indirizzo, in un secondo articolo (1). Ma, nel primo, aveva invece attaccato, mi sembra, il metodo stesso, e non l'applicazione; o questa solo come effetto di quello. Dunque, procediamo per divisione. Di metodo non si parla più? il metodo è buono? Sì? Questo mi premeva sopratutto. E la questione è esaurita; e siamo d'accordo.

E possiamo passare all'applicazione, e al caso particolare del giudizio sul Pascoli.

IV.

Ma qui mi si para innanzi una pregiudiziale, perchè, a detta di qualcuno dei miei contradittori, a me sarebbe accaduta una piccola disgrazia, per la quale potrei bensì utilmente discettare in teoria, ma non potrei accostarmi ai casi particolari. « Il Croce, grazie alla prolungata riflessione e al ripensamento della filosofia hegeliana, *non si trova più nello stato di fresca verginità*, di docilità amorosa, che è necessario per seguire i poeti nelle loro fantasie.... » (2). Veramente, una siffatta verginità, che consisterebbe nel non meditare, non che io l'abbia perduta, non l'ho mai posseduta; e sono per questo rispetto in condizioni gravi, nelle precise condizioni di quella Quartilla sacerdotessa, che esclamava appo Petronio: *Junonem meam iratam habeam si unquam me meminerim virginem fuisse!* Ma conosco e posseggo un'altra verginità, che si rinnova ogni qualvolta il mio animo corre a dissetarsi nella poesia: una verginità, che potrà somigliare alquanto a quella di Marion de Lorme (come si vede, io non mi esalto coi paragoni che prescelgo!):

> Ton souffle a relevé mon âme.
> ..... Près de toi rien de moi n'est resté,
> Et ton amour m'a fait une virginité!

---

(1) Nel *Marzocco,* del 7 aprile.

(2) G. A. Sartini, nella rivista *Studium,* di Milano, 30 aprile 1907.

Naturalmente, che io possa avere sbagliato nel giudizio sul Pascoli, è cosa che concedo subito; anzi questa concessione è già implicita in quel che ho detto di sopra circa le difficoltà della critica d'arte. E non solo pel Pascoli. Io ho esaminato finora, nelle mie *Note*, l'opera complessiva di oltre quaranta scrittori italiani contemporanei; e, per quanto abbia adoprato ogni cura, se pensassi di non essermi mai distratto, di aver sempre reso esatta giustizia a tutti quegli scrittori e a tutte le singole loro opere, sarei un fatuo.

E, se avessi sbagliato circa il Pascoli, certo me ne dorrebbe, e ne proverei una qualche contrarietà e mortificazione di amor proprio; ma stia tranquillo il d.r Rabizzani, che ha pubblicato testè un bell'articolo sul Pascoli (1), nel quale tra l'altro si preoccupa della possibilità di un mio « postumo pentimento », e mi ricorda sin da ora, per incoraggiarmi, il nobile atto di contrizione che lo Chateaubriand recitò pel suo giudizio sullo Shakespeare: ho fiducia che troverei in me la dose di coraggio necessaria; e mi consolerei, in ogni caso, pensando che, costretto io a lacerare cinquanta delle non poche mie pagine di prosa, l'Italia avrebbe assodato in cambio la gloria di un suo forte e perfetto poeta.

Ma ho poi sbagliato? Temo di no, a giudicarne dalle risposte stesse fatte da alcuni dei miei avversarii. Uno dei quali, il Gargano, — un critico con cui in altre questioni letterarie ho avuto il piacere d'essere d'accordo, — in un primo articolo, in luogo di difendere il Pascoli, attaccò il metodo in genere, ch'è affatto incolpevole; in un secondo articoletto, cercò di farmi passare per uno che sfuggisse alla discussione, mentre, se mai, il mio vizio è il contrario; in un terzo finalmente, cavò fuori uno strano pensiero: che cioè « sembra avere *io* ora scelto come bersaglio dei *miei* colpi i poeti più celebri dell'Italia di mezzo » (2): un appello, vero e proprio, al campanilismo. E mi pare perciò che l'affetto pel suo poeta gli abbia, questa volta, mosso nell'animo sentimenti di stizza verso chi è di avviso alquanto diverso dal suo: e la stizza, — ecco un adagio ben trito, — non giova alla causa che si difende.

Vediamo, a ogni modo, le controcritiche; le quali si sono aggirate quasi sempre sui particolari di alcune delle analisi da me date come illustrazioni del mio giudizio complessivo sull'opera del Pascoli.

(1) Nella *Nuova rassegna*, di Firenze, aprile-maggio 1907, pp. 457-479.
(2) Nel *Marzocco*, del 21 aprile.

Nella poesia *La voce* io ho mostrato come quel *Zvanì*, che fa da ritornello, rompa brutalmente la delicatezza dell'ispirazione. Il critico scolopio, che ho ricordato di sopra (1), dà al mio giudizio questo senso, che io non ammetta l'uso del dialetto nella poesia e prosa colta; e mi ricorda il miscuglio dialettale omerico, con erudizione alquanto stantia, quando poteva semplicemente citare ciò che io stesso più volte ho scritto, — ed anche in questa rivista (2), — per difendere il dialetto e il miscuglio dei dialetti. Ma no: quel *Zvanì* mi spiace come mi spiacciono di frequente le onomatopee ornitologiche del Pascoli: non perchè dialetto, ma perchè mi sembrano un modo alquanto comodo e semplicistico di risolvere il problema artistico, dando la materialità della cosa invece del suo spirito. Come mai il Pascoli, che freme e trema alla voce della morta, alla voce di sua madre, può, nello stesso istante, mettersi freddamente a *contraffare* quella voce, a rimodularla dilettantescamente dentro di sè? Quella voce dovrebbe sentirsi dappertutto nella lirica, e non lasciarsi mai fissare nella sua determinatezza estrinseca e nel suo contorno preciso. È un « infinito » di angoscia e di nostalgia, che non bisogna render « finito » e « tascabile ». Il mio contraddittore afferma che « quel *Zvanì*.... ci sta d'incanto, *specie se si pronunzia a dovere* »: e così rivela egli stesso la preoccupazione di salvare, con una virtù di pronunzia, l'effetto di quel ritornello. Che cosa dirgli? Io mi provai a pronunziarlo in tutte le più varie intonazioni; me lo feci perfino leggere da un amico, valente lettore di versi: e la stonatura mi apparve, e mi appare, sempre insormontabile. Forse, se lo sentissi pronunziare da lui, sarei vinto, e qualche lagrima mi sgorgherebbe: ma anche in quel caso mi resterebbe il dubbio di avere reso omaggio non alla virtù del poeta, ma a quella del bravo declamatore, che sa come si tappano i buchi dell'espressione poetica.

Si dica lo stesso del: « Papà, papà, papà » dell'altra poesia: *Un ricordo*. Qui il Gargano anche dice che io mi son fatto lecito di « associare ad una delle più soavi elegie pascoliane il ricordo di una canzonetta napoletana volgaruccia anzi che no ». Mi son fatto lecito? Si posseggono non so quante parodie di Omero e di Dante, anzi quasi non c'è verso di quei grandi che non sia stato parodiato e cui non sia appiccato un ricordo buffo; eppure non mai mi accade di ricordarmene, quando leggo Omero e Dante. Quella reminiscenza

(1) Vedi la citata *Lettera aperta del rev. prof. Pietribono.*

(2) Vedi *Critica,* I, 424-5, III, 453-454, IV, 86, V, 76.

di opera buffa mi è stata suscitata, ed imposta, a quel punto, dal Pascoli stesso, per l'imperfezione, pel vano sforzo, in quel punto, della sua arte. Che poi, — come osserva il precedente contradittore, — « *Un ricordo* e *la Cavalla storna* seguiteranno a commovere i lettori anche quando noi saremo fatti vecchi, ecc. ecc. », sarà e non sarà: ma sono affermazioni con le quali la questione non fa un passo innanzi.

Per dare un piccolo e curioso e quasi scherzoso esempio del modo in cui il Pascoli tende a strafare, ho notato il mutamento del titolo dell'ottava *Neve*, in quello di: *Orfano*. Il Gargano osserva: « Quel bimbo non è soltanto ora diventato orfano; lo era già prima, quando lo cullava sempre quella vecchia, che neppure allora era sua madre ». Perchè? La situazione della poesia è nel contrasto tra lo squallore nivale della realtà e il bel giardino della fantasia, la dura vita reale che quell'essere umano dovrà una volta affrontare e l'illusione in cui viene cullato. La vecchia può essere la nonna o la balia, e lasciar presupporre vivente o morta la madre. Tutto ciò non muta nulla all'essenza poetica della bellissima ottava. Il nuovo titolo lagrimoso, che richiama a una sventura alquanto contingente e individuale del bambino, mi sembra che impicciolisca e non rinforzi.

Il precedente contradittore mi fa notare che io ho sbagliato nel parlare, a proposito della poesia *Il sogno della vergine*, della culla come di una culla reale, mentre è una culla metaforica. Ed ha ragione, e lo ringrazio di avermi fatto accorto della svista in cui sono incorso nello stendere i miei appunti, come anche di avermi avvertito che le strofe di *Un ricordo* sono composte di dieci e non di nove versi. Correggerò. Ma ciò non tocca il punto sostanziale della mia critica, che consiste nel rilevare la soverchia accentuazione data alla figurazione, metaforica che sia (e peggio ancora se metaforica), della culla: « Si dondola, dondola, dondola » ecc., e l'eccessiva dilatazione in una lunga poesia di un motivo, — i figli non nati, — di cui un gran poeta avrebbe fatto appena un incidente e un tocco, che sarebbe, nella sua rapidità, rimasto indimenticabile. — Così nella poesia: *I due cugini*, io credo che, dopo la strofe:

> Tu, piccola sposa, crescesti:
> Man mano intrecciavi i capelli,
> Man mano allungavi le vesti,

l'altra che segue:

> Crescevi sott'occhi che negano
> Ancora; ed i petali snelli
> Cadeano: il fiore già lega;

sia uno stento d'immagini, che ottenebra e non potenzia le immagini della strofe antecedente. Il mio contraddittore vuole che il Pascoli, in quella seconda strofe, faccia sorgere accanto alla bambina « l'immagine della madre, con quel suo sentimento di grande delicatezza, ond'è mossa a desiderare, come tutte le mamme, che la figliuola le resti sempre piccina », sentimento che « fa eco e si sostituisce al desiderio inespresso e ormai inesprimibile del piccolo morto ». Sarebbe un parallelismo artifizioso e una lambiccatura; e ad ogni modo, si veda se tutto ciò è poi detto con la frase oscurissima:

> Crescevi sott'occhi che negano
> Ancora.....

Il metodo ermeneutico, qui adoprato dal mio contraddittore, mi ricorda quello di un erudito campano, il quale, una trentina d'anni fa, intestato che Pier della Vigna fosse nato a Caiazzo, avendo trovato colà alcuni frammenti di marmo con le lettere *aul, reas f. r.*, *nus M.*, coraggiosamente integrò: « *Domi*nus M*agister Petrus de Vinea Magne Imperialis* Aul*e Protonotarius Edes Marmo*reas F*ecit* R*estituit* »; e pretendeva avere ragione contro il Capasso, che non gli mandava buona la troppo abbondante integrazione! — Vuole ancora il mio contraddittore che « il cadere dei petali snelli, della fiorita d'ali che la rassomigliava a un lucherino, esprimeva un nuovo dolore per il morto, che vede cadere quello che in lei principalmente amò »: come se il pasticcio di metafore, per cui le metaforiche ali diventano petali di fiori, accresca, e non piuttosto confonda, le belle e dirette immagini dell'intrecciare man mano i capelli e dell'allungare man mano le vesti. Vuole, inoltre, che « la pennellata sobria e pudica del *fiore che lega* dica come la fanciulla cominci a diventar donna e annunzii quel *nuovo seno* che il bimbo ignora »: come se, sempre dopo la prima bellissima strofetta, ci volesse il banale paragone del fiore per fare intendere il formarsi della bambina a donna. — Ma perchè non esser sinceri e non dire la semplice e prosaica verità? Al Pascoli, dopo la prima strofetta uscitagli di getto, mancò la vena; e, non sapendo come riempire la seconda, che pure il prefisso schema strofico richiedeva, continuò alla peggio nella primitiva redazione:

> Crescevi, come erba nel prato.
> I petali dai ramoscelli
> Già caddero, e il fiore ha legato (1).

(1) Con questa variante la lirica *I due cugini* fu pubblicata la prima volta nel *Marzocco,* a. I, n. 20, 14 giugno 1896.

Questa strofetta, assai sciatta, non poteva contentarlo; e procurò di rabberciare sostituendole quella che abbiamo ora esaminata; ma il lavoro di rappezzo poetico non gli riuscì, — come non riesce ora il rappezzo critico al suo difensore.

E lascio d'inseguire altri particolari; e mi limito ad osservare che il mio contradittore, — sempre per la sua insufficiente conoscenza della teoria dell'arte e della critica, — ha frainteso il mio pensiero, circa i metri, quando ha creduto che io volessi stabilire che un soggetto non può essere trattato se non in una data forma metrica, mettendo in rapporto i metri in astratto e i soggetti in astratto. Tutti sanno che io ho sostenuto sempre l'opposto, e ho negato ogni valore alla dottrina metrica come fondamento di giudizio estetico (1). Io ho inteso sempre parlare della disarmonia di molte poesie del Pascoli, la quale dalla disarmonia nel metro si estende a quella nelle proporzioni, nelle accentuazioni delle immagini, nelle materialità inopportune, e via dicendo; e se ho parlato di queste cose come distinte, l'ho fatto per semplice espediente espositivo e didascalico. Venire a insegnare che « Dante nella terzina ha gittato il bronzo di Farinata, l'odio di Ugolino, la timida preghiera della Pia, e il volo dell'aquila portata da Cesare », son cose che possono far effetto in un salotto; ma lasciano freddo chi come me ha sempre proclamato che non solo ogni terzina è diversa da un'altra terzina, ma ogni verso da ogni verso, anzi ogni parola da ogni altra parola, anche quelle che il vocabolario pone come identiche: l'*amore* di Francesca, nelle terzine: *Amor che a cor gentil*, ecc., — ha mostrato benissimo il mio amico Vossler, — non è una stessa parola *tre volte* ripetuta, ma sono *tre parole diverse.*

V.

Tanto il Gargano quanto l'egregio scolopio pascoliano, quanto il d.r Rabizzani, si meravigliano che io, dopo avere approvato come belle alcune descrizioni dei poemetti georgici del Pascoli, resti perplesso sull'insieme e mi domandi: « Dov'è il mondo interno del poeta? ». « Ebbene, in questo caso, — scrive, e più efficacemente degli altri due, il Rabizzani, a cui do la parola, — il mondo interno del poeta è proprio il mondo che sta fuori di lui e che solo per opera d'intuizione vien riprodotto. Dinanzi alla cosa ve-

(1) Vedi nella *Critica*, I, 23-4, II, 252-8, IV, 472-3.

duta c'è l'occhio che vede e modifica inconsciamente e sceglie scientemente eliminando la scoria delle impressioni inutili per far luogo solo a quelle che possono determinare la sua visione. Così la descrizione è obiettiva per gli elementi che la costituiscono, ma subiettiva per il modo nel quale sono costituiti. Ed è inutile cercare dietro ad esso una corrispondenza morale propria del poeta; tanto varrebbe cercare i regni celesti oltre la zona fisica del padiglione costellato. C'è nella nostra coscienza estetica un residuo di simbolismo per il quale la natura ha diritto di vivere nell'arte solo a patto che un'allegoria la giustifichi ». Perfettamente d'accordo nel principio che non bisogni cercare nelle poesie l'allegoria, e che, se un residuo di allegorismo resta in fondo alla coscienza estetica, occorra liberarsene; io non sono poi d'accordo nel credere al valore delle *descrizioni oggettive* in poesia. Se una descrizione non è soggettiva, ossia non ha afflato lirico (e s'intenda la lirica in tutte le sue gradazioni fino all'ironia e allo scherno), non è poesia. E giacchè questo afflato lirico non manca in molti punti dei poemetti georgici del Pascoli, io li ho ammirati; e giacchè non li investe tutti, pel solito difetto che è in lui di perdersi nei particolari e nelle sottigliezze, ho notato in quei poemetti il miscuglio di poeta vero e di verseggiatore e descrittore virtuoso.

Nel mio giudizio sui *Poemi conviviali*, anche il critico scolopio riconosce esatta la caratteristica che io ho data dell'atteggiamento spirituale tutt'altro che omerico, anzi sommamente raffinato, del Pascoli; e soltanto asserisce che io faccia di ciò un rimprovero al Pascoli, il che non mi è venuto neppure in mente. Io ho insistito invece sul modo di concezione e composizione di quei poemi, che sembrano mucchi di frammentini delicati: è tutta carne molle, e manca l'ossatura; di qui la poca loro efficacia. Chi ripensi, per esempio, ai *Sepolcri* del Foscolo, intenderà ciò di cui lamento la mancanza nel Pascoli. E, quando il mio contradittore si duole che nè io nè altri abbia osservato « che lungo e che grande amore debba essere costata al Pascoli la ispirazione di quei suoi *Poemi conviviali*, in cui rinovera, analizza e rivive a una a una ordinatamente le età di Omero e di Esiodo, quella dei tragici greci nei *Poemi di Ate*, quella dell'arte plastica in *Sileno*, i pensamenti di Platone nei poemi di *Psiche*, e ci denuda l'anima dell'età di *Alessandro*, di *Tiberio*, dei popoli di Oriente in *Gog e Magog*, e finalmente canta l'annunzio dell'êra novella cristiana, nella quale tutte le altre si assommano e confluiscono a produrre la civiltà moderna », — sono costretto a rispondere ancora una volta che egli dimentica un principio di cri-

tica, pel quale la ricchezza di erudizione, l'ordine storico sapiente, la giustezza del colore storico, e via dicendo, sono cose tutte estranee all'arte: tanto vero, che si trovano anche in poeti mediocri, i quali, incapaci di scrivere dieci versi d'amore, sono poi resistentissimi a comporre trilogie e decalogie di drammi, cicli di poemi e leggende di secoli.

Se non che, quale è poi il giudizio complessivo e conclusivo che i miei contradittori hanno opposto a quello da me formulato e dimostrato intorno all'opera del Pascoli? Ho innanzi a me i parecchi articoli, che si sono pubblicati a proposito del mio studio: e cerco una conclusione diversa dalla mia, e non la trovo. Ecco il Rabizzani, che si preoccupava di una mia possibile e probabile conversione: « Pur non accettando le conclusioni a cui giunge il Croce nella crudità della formola e nel rigore dello spirito, dobbiamo ammettere il carattere frammentario dell'opera pascoliana. *Il poeta ha un grande mondo, ma non è ancora riuscito ad esprimerlo compiutamente.* Per ora, *la sua sovranità è nell'abisso della sua mente.* E quand'anche non riuscisse a farnela uscire, noi gliene daremmo il merito, sebbene l'Amiel abbia detto che *le génie latent n'est q'une présomption: tout ce qui peut être, doit devenir et ce qui ne devient pas n'était rien* ». Mi pare giudizio assai più severo del mio; e, se mai, ho paura che il d.r Rabizzani dovrà fare una penitenza più grossa della mia. Ecco la *Rivista di cultura* di Don Romolo Murri, non certo avversa al Pascoli e, ad ogni modo, assai equanime: « Non dividiamo, a proposito del Pascoli, il giudizio recentemente datone da B. Croce: *giudizio giusto, nella sostanza, se riguarda, nell'insieme, l'opera e l'ispirazione poetica del Pascoli,* ma ingiusto per rapporto a molte particolari poesie. E vogliamo dire questo: che il Pascoli *non ha una così ricca e possente ispirazione poetica* che non gli venga mai meno nel suo molto versificare, nè *un così fine e sicuro gusto* da non dare al pubblico, della molta opera sua, se non quello che è finito o perfetto; ma, dall'altra parte, quello che il Croce concede di strofe e di brani di poesie, che sono di un vero e grande poeta, *noi pensiamo si possa raramente estendere a poesie intiere* » (1). Non dividiamo; ma, viceversa, dividiamo! Un altro e temperato critico affaccia un dubbio, ma comincia col concedere: « Il Croce ha messo il dito sulla piaga: lo smarrirsi dell'ispirazione universale nel mare de' particolari è, presso il Pascoli, un caso non infrequente. Ma

---

(1) *Rivista di cultura,* 16 maggio 1907.

non sarebbe questo un segno de' tempi, non sarebbe la parte caduca dell'arte pascoliana, la quale vivrà egualmente ne' secoli ad onta di tutti i suoi difetti, ombra appena percettibile appetto ai suoi grandissimi pregi »? (1). Perfino lo scrittore della *lettera aperta* inserita nel *Giornale d'Italia* non sa dir altro sul carattere generale della poesia del Pascoli se non che quella è « una gran bella poesia »; lode che, nella sua indeterminatezza, posso accettare anch'io. Perchè, se alla poesia del Pascoli io non avessi riconosciuto valore, e molto valore, non le avrei fatto, — questo è ben chiaro, — l'onore di un lungo studio e di una lunga discussione.

30 maggio.

BENEDETTO CROCE.

---

(1) F. Pasini, nel *Palvese*, di Trieste, del 14 aprile 1907.

LA FILOSOFIA IN ITALIA
DOPO IL 1850

II.

I PLATONICI.

VI.

Carlo Cantoni e l'influsso del Lotze in Italia.

(Contin. e fine: v. fasc. preced.).

V.

Quando scrisse il lavoro sul Lotze, il Cantoni lavorava già al *Corso*, i cui tre volumi vennero in luce nei due anni successivi (1); e cominciava a leggere all'Istituto Lombardo i suoi *Studi sull'intelligenza umana* (1869-71). In questi scritti egli sistema definitivamente le sue idee filosofiche, e ci fa intravvedere il carattere speciale del suo ritorno a Kant. « Kant — dice nella prima parte degli *Studi* — è il vero padre della filosofia moderna... potente e fecondissimo spirito... Ognuno sa, quanto grande sia l'impero che esso tenne e tiene tuttora sulle menti filosofiche » (2). Che cosa bisogna prendere da Kant, per rendersi conto dell'intelligenza umana, è presto detto. La vita psichica dei bruti è dominata da un meccanismo spirituale. Ma lo spirito umano non è semplice meccanismo, come pretendono i negatori della libertà. D'altra parte « non v'ha dubbio, che altri cade nell'eccesso opposto di negligere troppo l'importanza e il valore di quel meccanismo spirituale, il quale ha

(1) La prima edizione del *Corso elementare di filosofia* è di Milano, Tip. edit. Vallardi, 1870-7. Ma a me non è riuscito di vedere questa prima edizione; la quale non credo, per altro, che fosse sostanzialmente diversa dalle successive; anche a giudicarne da ciò che se ne dice p. es. in una recensione di A. Angiulli, nella *Rivista critica di sc., lett. ed arti* diretta da F. Trinchera, a. I (1871), fasc. 1.

(2) *Studi sull'intelligenza umana.* Parte I (letta nell'adunanza 23 dicembre 1869): *Differenza tra l'attività percettiva dell'uomo e quella del bruto*, in *Rend. del R. Ist. Lomb.*, s. 2.a, vol. II (1869), pp. 1232-3.

una grande parte nell'operare stesso dell'uomo » (1). Ciò che distingue l'uomo dal semplice animale è la percezione intellettiva, che oggettiva e universalizza il contenuto della percezione sensibile, concependolo come *reale* e come *fenomeno*, come *sostanza* e come *qualità*, come *causa* e come *effetto:* determinandolo, insomma, con le categorie. Ma qual'è l'origine e il valore di queste categorie? Il Cantoni intende attenersi — come dichiarerà nella seconda parte (2) — a un *idealismo temperato* (si ricordi il realismo temperato del Bonatelli!). Le categorie, « abbiano o non abbiano un corrispondente nella realtà, sono, in sè considerate, elementi soggettivi, che lo spirito reca negli oggetti delle percezioni sensibili, per abbracciarli idealmente, ossia per pensarli. E in questo aveva perfettamente ragione il Kant... Sono, prima d'ogni altra cosa, leggi o forme del nostro pensiero... e che le cose esteriori possono eccitare, non creare in lui ». Dunque, apriorità per l'origine e pel valore delle categorie come funzioni meramente formali del pensiero. E questo è kantismo. Con Kant ancora vuol restare il Cantoni quando si tratta di costruire la serie delle categorie. Rifiuta risolutamente la soluzione *dogmatica* « titanica impresa, che vollero tentare l'Hegel fra i tedeschi, il Gioberti fra di noi »: la soluzione cioè, che tenta la deduzione delle categorie. « Nulla vi è di più lontano dal mio pensiero che il seguir questa via, la quale, se è attissima a fabbricare grandi sistemi, è ben poco atta per verità a fondare qualche cosa di solido e di scientifico ». Meglio, molto meglio il metodo *logico* di Kant, che determina le categorie con l'esame dei giudizii, e, in genere, dei « nostri atti intellettuali »: via certamente molto meno avventurosa della prima, ma molto più fruttifera e vantaggiosa. Ma — qui cominciano i *ma.* E Kant è disdetto anche lui. Questo metodo logico ha i suoi pericoli, che solo col metodo *psicologico* possono essere schivati. Senza l'osservazione psicologica, infatti, si rischia di prendere per categorie idee, « che noi più generalmente applichiamo alle cose », ma non sono vere e proprie categorie, giacchè la psicologia ne mostra l'origine sensibile. In secondo luogo: con la logica si viene a dare alle categorie uno stretto ordine sistematico. E il Cantoni si preoccupa dei sistemi; e fa quest'osservazione, che è profondamente caratteristica dell'indole poco filosofica del suo ingegno: « A questo (allo stretto ordine si-

(1) Pag. 1236.

(2) *Delle categorie supreme e dei principii fondamentali dell'intelligenza umana* (letta il 13 gennaio 1870), in *Rend.* cit., s. 2.ª, vol. III (1870), p. 9.

stematico) ripugna forse (!) la loro natura... È il vizio non solo dei filosofi, ma degli scienziati in genere di amare soverchiamente il reciso e il sistematico, ed è questo che li rende sovente così poco atti alla vita pratica. La verità sta sovente nelle sfumature, se non per la matematica, certo per le scienze morali e per le cose della vita ».

I filosofi delle sfumature non v'ha dubbio che siano sovente molto atti alla vita pratica; ma, oltre la vita pratica, non ci ha da essere poi la filosofia? — Per amore, dunque, delle sfumature il Cantoni disdice la logica trascendentale di Kant: e vuole anche una psicologia delle categorie; giacchè, insomma, « quelle categorie sorgono in noi sotto l'impulso delle percezioni sensibili. Noi non possiamo negare dunque l'aiuto stesso di queste nella nascita di quelle idee. Sino a qual punto va questo aiuto? Noi non possiamo avere una risposta sola comune a tutte quelle idee: eccoci alle sfumature, a cui dobbiamo avere riguardo. Ora, questo non lo si può fare se non col metodo psicologico, il quale studia queste idee nel fatto del loro nascere e del loro svolgersi...; nè esso riconoscerà in tutte un ugual grado di purezza o di idealità, ma a ciascuna assegnerà una natura propria, secondo il diverso momento della sua manifestazione » (1). Il Cantoni, certo, parlando di *nascita* e di *svolgimento* di categorie, non intende negare l'apriorità, la soggettività vera e propria delle medesime, — se pure questo concetto era chiaro nella sua mente; — ma si riferisce sempre, come dice in fine, al momento e ai modi della loro manifestazione. Non si vede però come, inteso a questo modo il contributo dell'analisi psicologica nella questione delle categorie, questo possa menomamente modificare i risultati dell'analisi logica. La modificazione, che intende apportare nella determinazione delle categorie, derivata dalla semplice ricerca logica, è questa: che ci sono categorie che vengono eccitate in noi direttamente dalle percezioni sensibili, e categorie che vengono eccitate in noi direttamente dalle percezioni intellettuali. Ma quale sia effettivamente il significato di questa distinzione d'una doppia specie di categorie, più o meno *pure* e *ideali*, confesso di non riuscire ad intendere. Sarà forse per l'incapacità di cogliere le sfumature; ma è pure un fatto che nella terza parte (2) del suo scritto il Cantoni fa una breve rassegna delle ca-

(1) Pagg. 12-3.

(2) Letta il 7 aprile 1870, è inserita nei *Rend.*, vol. cit., p. 413 sgg. col titolo: *Delle categorie supreme e dei principj fondamentali dell'intelligenza umana.*

tegorie senza tener conto di siffatta distinzione, e attenendosi realmente allo stesso metodo logico kantiano. Ed era da aspettarselo: una volta posto il concetto di categoria come principio trascendentale dell'esperienza, il metodo d'indagine delle singole categorie è già compreso nello stesso concetto della categoria: la psicologia, a volercela ficcare per forza, non può entrarci più; poichè si tratta di esaminare appunto concetti trascendentali, e però al di là dell'esperienza psicologica.

Senza fermarci alla rassegna delle categorie cantoniane, giova piuttosto notare che sullo stesso piano del principio di causa vien posto qui il principio di fine. Al fisico di scoprire le cause efficienti che operano nel meccanismo della natura; al filosofo d'integrare la scienza del fisico con la spiegazione finale, che sola può farci scoprire il valore del mondo e della vita umana, e quindi tutta intiera la morale (1). — Infine, oltre le categorie e i principii formali o assiomi meramente ipotetici (identità e contraddizione, sostanza ecc.), che ne sono un'esplicazione, il Cantoni ritiene che lo spirito possegga certe *credenze primitive*, certi postulati, senza dei quali categorie e principii formali non sarebbero applicabili, poichè mancherebbe la realtà, che ne dev'essere l'oggetto. Un effetto senza causa è impensabile perchè contraddittorio: come è impensabile che *A* non sia eguale ad *A*. Ma ci è poi nulla, che possa tenersi per effetto, o per causa? C'è nulla di corrispondente fuori del pensiero a ciò che noi non possiamo pensare se non come identico a se stesso? Ecco i principii materiali, queste credenze, che postulano il reale; i quali non sono certo della stessa natura degli assiomi, perchè il contrario di questi implica una contraddizione, laddove non sarebbe punto contradditorio che il reale non fosse, e tutto si riducesse a una vana illusione e fantasmagoria. Ma, al pari dei principii formali, questi postulati, che trasformano il valore ipotetico di quelli in valore categorico, sorgono spontaneamente nel nostro spirito ad occasione delle percezioni sensibili; e sono egualmente certi. — In conchiusione: nè dommatismo, nè empirismo, ma idee e fatti insieme: deduzione e induzione, dice il Cantoni. — O meglio: nè con Kant, nè contro Kant; nè scienza puramente causale (Kant) nè scienza puramente finale (Leibniz): ma Kant e Leibniz: meccanismo e finalità insieme, come aveva proposto Lotze. E ancora: principii formali a priori, sì: ma affatto vuoti e non trascendentali, e quindi

(1) Pag. 421.

formatori del reale noto; anzi meramente ipotetici; onde, se i postulati non ci diano la fede nel reale al di là del soggetto, gli stessi principii non servono a nulla. Vale a dire, la realtà non è quella che si pone con la conoscenza (sintesi a priori di senso e intelligenza), ma un'altra realtà, che si postula fuori di ogni conoscenza. Kantismo, insomma, e platonismo: idealismo, come s'è detto, ma temperato! — E s'intende, che con queste premesse, il Cantoni non potesse accettare il meccanismo psicologico del Taine, il cui libro sull'*Intelligenza* gli fornì materia di tre letture allo stesso Istituto Lombardo (1) nel 1871.

Risultato analogo ricavò due anni appresso il Cantoni dallo studio della filosofia pratica del Kant: comunicato in quattro letture dal maggio al luglio 1873 al detto Istituto, sotto forma di *Appunti sulla filosofia di Kant*. Qui, in verità, le lodi per Kant crescono in ragione della cresciuta fortuna del neocriticismo tedesco per opera specialmente del Cohen. « È degno di molta considerazione, come la filosofia in Germania... ora ricalchi le proprie orme e, conscia ad un tempo de' proprii errori come di quelli del suo grande Maestro (Kant), ritorni con più ardore che mai a studiarne le dottrine e interpretarne il pensiero... Essa, riprendendo le sue mosse da K., ha ricominciato un cammino non meno splendido del primo, ma che avrà risultati più solidi e più sicuri. È infinito il numero degli scritti, che si vanno ora pubblicando sul grande filosofo di Könisberga, e le sue opere, ristampate recentemente dal Kirchmann, si vanno diffondendo in migliaia d'esemplari... Anche in Italia pare s'incominci a studiarlo seriamente. Non v'ha dubbio che la conoscenza e lo studio profondo di Kant siano necessarii, per avviare le menti ad una filosofia altrettanto profonda quanto moderata nelle sue pretese e solida nelle sue basi scientifiche » (2).

E il Cantoni annunziava fin d'allora che, « fermamente convinto della somma importanza della filosofia kantiana », da qualche tempo attendeva a farne un'*esposizione compiuta*, che sperava di poter presto pubblicare.

La questione speciale studiata in queste letture è quella dei postulati della ragion pratica, segnatamente della libertà, in relazione

---

(1) Seconda serie degli *Studi sull'intelligenza umana*, inserita nei *Rendiconti* del 1871, s. 2.a, vol. IV, pp. 260 sgg., 373 sgg., 477 sgg.

(2) *Appunti*, parte I: *Come le sue dottrine pratiche (morali e giuridiche) si connettano colla Critica della R. pura*, in *Rendiconti*, s. 2.a, vol. VI (1873), p. 342.

con le teorie della Critica della ragion pura. Si accetta il dualismo kantiano di ragion teoretica e ragion pratica; e s'attribuisce a particolar merito del filosofo tedesco, che in lui fossero congiunti e fusi due sentimenti spesso disgiunti « con gravissimo scapito del sapere e della vita: un sentimento vivo e profondo della scienza e delle sue esigenze; un sentimento non meno grande della moralità e delle esigenze della vita pratica » (1). Anche il Cantoni afferma che, « per quanto valore abbia il sapere, v'ha un'altra cosa nell'uomo che l'ha maggiore di esso, e questo è il dovere, la moralità ». Senza i valori morali, anzi, egli dice addirittura che non vi sarebbe se non l'*infinita vanità del tutto*. Esagera, insomma, sulle orme del Lotze, il concetto del valore, in quanto valore morale, di contro alla scienza, concepita come mera scienza del meccanismo: proprio come nello scritto: *Il mondo secondo la scienza e secondo il sentimento*. Ma, appunto per le sue tendenze metafisiche, eccitate dall'insegnamento lotziano, egli non sa accontentarsi di quella netta divisione fatta da Kant tra il mondo della causalità e il mondo della libertà, concepiti l'uno come il mondo fenomenico del tempo e dello spazio, e l'altro come il mondo noumenico al di là di ogni determinazione soggettiva del conoscere. In questo modo gli pare che si verrebbe a distruggere il fondamento stesso dell'imputabilità, ossia del valore morale delle azioni, perchè le azioni appartengono al mondo fenomenico e il soggetto operante non potrebbe concepirsi libero se non in quanto noumeno. Nè al Cantoni pare accettabile la dottrina della pura soggettività del tempo e dello spazio.

Qui si ferma specialmente alla pretesa opposizione della causalità alla libertà. La necessità del nesso causale, egli dice, non è assoluta, ma soltanto *relativa:* in questo Hume ha ragione contro Kant. La connessione dei fatti noi la conosciamo « solo come data dalle nostre percezioni sensibili in una successione o in una coesistenza uniforme di fenomeni. Le percezioni sensibili, ossia il darsi i fatti a noi in questo o in quel modo, sono dunque l'*ultima ratio* di tutto il nostro sapere sperimentale » (2). In quanto i fatti non smentiscono le leggi, sempre più generali, secondo cui noi le pensiamo, e quindi la legge suprema a cui tutte le altre si possono ridurre, noi possiamo ritenere quella legge come necessaria. Ma non ripugna pensare che il fondamento dei fatti, quella realtà in

(1) Pag. 344.
(2) Parte II: *La libertà e l'imputabilità umana*, in *Rend.*, vol. cit., p. 424.

sè, che noi non possiamo argomentare se non attraverso appunto ai fatti, in cui si manifesta, *si muti nel suo operare* e quindi cambii la legge suprema, e tutte le leggi subordinate e i fatti: per modo da compiere fatti ora concatenati secondo una legge, ora secondo l'altra. Così l'uomo, se può anche pensarsi come operante secondo la legge della tendenza alla felicità, è un fatto che ha pure un'altra legge, derivante dal suo fine assoluto, dell'acquisto della virtù. Se la causalità fosse assoluta, egli non potrebbe sottrarsi all'azione della sua naturale tendenza verso la felicità; ma la coscienza ci attesta immediatamente ch'egli ha pure la legge del dovere, cioè che egli è anche libero. Il Cantoni non dice chiaramente se la libertà consiste nell'agire conformemente al fine etico, ovvero nella possibilità di agire o secondo il fine etico o il fine eudemonistico, ossia nell'essere la volontà un *tertium quid* rispetto alla legge della felicità e alla legge del dovere. Quest'ultima parrebbe la sua opinione autentica, se si bada alla conchiusione della 2.ª lettura: « La volontà umana è bensì soggetta a necessità in quanto deve, operando, determinarsi per un fine assoluto; ma i fini assoluti, che essa può proporsi, essendo due, ha luogo la scelta, ed è quindi possibile la libertà » (1). Intanto, se la felicità è un fine naturale, e tale che, senza l'altro fine, determinerébbe necessariamente, secondo il rapporto di causa ed effetto, il volere, sembrerebbe che la legge eudemonistica fosse una legge meramente naturalistica e causale; e che la libertà dovrebbe affermarsi appunto in forza del prevalere della legge etica. Ma il Cantoni non determina sufficientemente questi concetti. A lui preme trasportare la libertà dal mondo intelligibile nello stesso mondo della causalità, e farla quindi operare nel tempo e nello spazio, facendo della libertà stessa una legge intraveduta nello stesso reale empirico con l'occhio del *sentimento*, com'egli dice. Che era l'assunto del Lotze, già da noi ritrovato nel Bonatelli: che il reale della filosofia dovesse essere il reale stesso delle scienze empiriche, *valutato* secondo il criterio teleologico.

Senza entrare nei particolari della dottrina di questa libertà empirica, che il Cantoni vanamente si sforza di difendere nelle altre due letture, basta qui notare, che questo modo di superare l'opposizione di noumeno e fenomeno non è un progresso, ma un disconoscimento del valore storico e cioè dello stesso progresso che quella opposizione rappresenta nella filosofia kantiana. Infatti, que-

---

(1) Pag. 432.

sto noumeno fenomenizzato, per dir così, è una realtà che non ha nessun valore scientifico, ma vale solo pel sentimento, secondo il Cantoni. E d'altra parte il fenomeno, determinato secondo le categorie, perde quella saldezza che Kant gli attribuiva, inaugurando il nuovo soggettivismo come idealismo trascendentale. Giacchè, per metter la pace tra libertà e causalità, il Cantoni, sempre per quel tale amore delle sfumature, non solo attenua il rigore intelligibile di quella, ma anche la forza sperimentale di questa, facendone un semplice *fatto*, un *dato* da principio trascendentale che era per Kant. I due estremi per raccostarsi perdono ciascuno il proprio valore: la scienza, accordata col sentimento, prende anch'essa qualche cosa del sentimento, diventando fede, postulato, credenza primitiva in un reale ipoteticamente corrispondente ai principii formali dell'intelligenza. Da Kant, insomma, si torna indietro a Hume; tanto — per andare *innanzi* fino a Lotze.

Che il Cantoni non si sia mai partito — nonostante i suoi entusiasmi per Kant — dalle vedute metafisiche del Lotze, lo dimostra il suo *Corso elementare:* del quale a proposito della prima edizione l'Angiulli nel 1871 notava che l'autore, partendo da un *presupposto teleologico ed ontologico,* non poteva *procedere altrimenti che in maniera dommatica,* e non poteva *trovare l'ultimo suo rifugio se non nella fede del sentimento volgare:* terminando in *uno spiritualismo ontologico, il quale non è dimostrato nè dimostrabile nella sua concezione* (1). A proposito della seconda edizione, Giacinto Fontana nel 1876 rilevava la stretta attinenza tra questo libro e il *Microcosmo* del Lotze (2). Del resto, a indicare l'indirizzo mentale dell'autore, rimasto immutato fino all'ultimo, basta questo luogo, che si può leggere ancora nell'undecima edizione (1898):

---

(1) Recensione citata.

(2) *Filos. sc. ital.*, vol. XIII, p. 124: « Chi si pone alla lettura del libro facilmente richiama alla memoria i principii generali sviluppati da E. Lotze nel suo *Microcosmo.* Il Cantoni fa sua quella dottrina; bellamente la rimaneggia a suo talento. Egli prende in disamina i fatti interni dell'anima, riscontrandone di tre specie diverse, cui egli appella irreducibili e sono la percezione, il sentimento e il volere, ai quali rispondono altrettante facoltà. Il Lotze nel secondo libro del suo *Micr.* menzionava per primo questa ripartizione che troviamo appunto espressa con le parole di rappresentazione, di sentimento e di volere *(Vorstellung, Gefühl und Wille)*..... Tali fatti interni sono percepiti dalla coscienza, cui il Cantoni definiva: « quel fenomeno misterioso per il quale un essere è in relazione con se medesimo » e tale concetto « non si discosta gran fatto da quello dichiarato dal professore di Gottinga ». Vedi altri raffronti a p. 126.

Noi, conformandoci ai risultati e alle tendenze della scienza moderna, crediamo che la migliore e più verosimile ipotesi intorno al mondo reale sia la dottrina monadologica del Leibniz, *rettamente modificata dalle recenti dottrine dell'atomismo e del determinismo.* Accettando dunque in gran parte queste dottrine e correggendole l'una coll'altra, noi dovremmo pensare il mondo reale come un complesso di enti semplici e indivisibili, ciascuno dei quali è ad un tempo una forza continuamente operante. Leibniz chiamava questi enti *monadi.* Noi ammettiamo che queste monadi, a differenza di quello che voleva il Leibniz, operino le une sulle altre in modo che, pur producendosi da ciascuna direttamente i proprii stati, le proprie azioni, queste sarebbero ad un tempo determinate dagli stati, ossia dalle azioni di tutti gli altri. I fenomeni da noi percepiti sensibilmente, piccoli e grandi, sarebbero sempre il risultato di tante forze minime che concorrono alla loro produzione. Tra queste forze così operanti, vi sarebbero anche gli spiriti percipienti, ne' quali le altre, essendo con essi in una reciproca comunicazione, sveglierebbero l'immensa e meravigliosa apparizione del mondo sensibile (I, 44).

VI.

Dell'opera in tre volumi *Emanuele Kant,* pubblicata dal 1879 al 1884 (1), e che è certamente il maggior titolo della riputazione scientifica goduta dal Cantoni, non si farà qui un esame particolare, premendo soltanto determinare, attraverso le sue interpetrazioni e critiche delle dottrine kantiane, il valore e il significato di quel kantismo, di cui il Cantoni disse di essere e fu ed è ritenuto da molti come l'instauratore italiano. E dirò subito francamente, che quante volte ho preso in mano questo libro, m'è parso che la sua maniera d'intendere i concetti fondamentali di Kant, e il criterio con cui in esso si crede di poterli modificare, m'è parso riescano a una radicale negazione del kantismo, per ciò che questo ha di profondamente nuovo nella storia della filosofia.

Intanto bisogna avvertire, che il Cantoni non accetta, *sic et simpliciter,* nessuna delle dottrine speciali del Kant. Non accetta che lo spazio e il tempo siano forme della nostra sensibilità; che siano

(1) Vol. I: *La Filosofia teoretica;* II. *La Filosofia pratica (morale, diritto, politica);* Milano, 1879 e 1883, Ditta Gaetano Brigola di G. Ottino e C. (poi con altra copertina, U. Hoepli). Vol. III, *La Filos. religiosa, la Critica del giudizio e le dottrine minori,* Milano, Hoepli, 1884. Il capo I del 1° vol. *I precursori di Kant nella filos. critica* fu pubbl. prima nella *Filos. d. sc. ital.,* XV, 1877. Del 1° volume è testè uscita, con lievi modificazioni, la 2ª edizione, presso i Bocca di Torino.

intuizioni; e intuizioni pure; e forme soggettive (I, 208). Non accetta, cioè non vede, il carattere propriamente critico e trascendentale della ricerca gnoseologica kantiana (che è poi la scoperta maggiore di Kant): chiama *pregiudizio e uno dei più gravi difetti* la pretesa di poter fondare una dottrina critica indipendentemente da ogni considerazione e da ogni studio psicologico (I, 207, 276, 354 e *pass.*). Non accetta la distinzione tra fenomeni e noumeni, com'è posta da Kant, preferendo all'idealismo di Kant una *soluzione eclettica*, facendo la dovuta parte al realismo (I, 349). Rifiuta il carattere formale della legge morale (II, 229); nè anche in morale crede possibile l'esclusione della psicologia dalla ricerca del valore e della genesi ideale dei principii (II, 245); nè s'appaga di quella posizione kantiana della libertà in un mondo intelligibile separato dal sensibile; e togliere, come faceva il Cohen conformemente al pensiero di Kant, « togliere dal concetto di libertà ogni idea di causalità, riducendo quella a significare soltanto un *Fine assoluto* (*Endzweck) gli* pare un volersi illudere con sottigliezze e con pensieri equivoci o vaporosi » (II, 211). E infine nega la purezza del giudizio del bello, e lo vuole fondato nel *sentimento* (III, 324); tornando a una posizione che Kant aveva per sempre superata. Quanto, dopo tutti questi dissensi, egli potesse accogliere dello spirito generale della filosofia critica, è facile argomentarlo. Ma, s'ingannerebbe, per altro, chi pensasse che perciò il Cantoni, coerentemente e risolutamente giunga a conclusioni esplicitamente antikantiane. La conchiusione, come vedremo, è per Kant contro Kant, in virtù di quei tali temperamenti e di quell'amore delle sfumature raccomandato dal Cantoni ai filosofi.

Nonostante le sfumature, intanto resta chiaro, che dopo tutte le sue laboriose fatiche [1] intorno agli scritti di Kant e alla letteratura kantiana, il Cantoni non riuscì a persuadersi del principio scoperto da Kant dell'assoluta originalità dello spirito: principio che è la chiave di volta delle tre Critiche, anzi di tutto l'edificio del pensiero kantiano. Non vi riuscì, perchè rimase sempre un metafisico all'antica, pur dichiarando che non intendeva attribuire un valore

---

(1) « A chi legge la *Critica* anche con viva attenzione e con mente avvezza a tai cibi forti, per poco non viene il capogiro in quell'intreccio di prove, di spiegazioni metafisiche e trascendentali, deduzioni, prove di diritto e prove di fatto, ecc. Per qualche tempo temetti di non trovare il filo d'Arianna ad uscire da un tal labirinto; gli stessi libri migliori intorno a Kant, che io andavo scorrendo, mi confondevano maggiormente le idee colla loro discordanza... » (I, 172).

scientifico alle costruzioni metafisiche; un metafisico realista platonizzante, dello stesso indirizzo del Bertini e del Ferri, del Lotze e del Bonatelli, incapace di quella nuova rivoluzione copernicana, di cui parla Kant nella prefazione alla seconda edizione della sua maggiore *Critica*. Il reale, per lui, resta sempre puro oggetto, che, se non è direttamente conosciuto, s'annunzia bensì e s'impone per via del sentimento.

Quindi, le sue prime opposizioni a Kant, fin dall'Estetica trascendentale, che gli sembra dovrebbe essere *profondamente modificata* (I, 208). Lo spazio e il tempo non sono, come s'è accennato, forme della sensibilità: perchè il senso, per sè solo, non sviluppa nessuna vera ed esplicita percezione di tempo senza l'aiuto d'una coscienza superiore; non tutti i sensi ci rappresentano i loro oggetti spazialmente; e quando ce li rappresentano, come il tatto e la vista, non è possibile distinguere la materia dell'intuizione dalla forma, giacchè la spazialità è « un rapporto, o meglio un complesso di rapporti, i quali ci sono dati inseparabilmente cogli altri elementi del tatto e della vista ». Sicchè nè pure può dirsi che siano intuizioni per sè medesime. E tanto meno intuizioni *pure* o *a priori*. E che? Sono forse « date primitivamente in noi prima di qualunque attività percettiva, colla quale si apprendono determinatamente gli oggetti »? « Non crediamo che siano intuizioni, perchè intuizioni, di cui non si abbia nessuna coscienza, non intuiscono nulla, e non sono quindi intuizioni; non crediamo poi che abbiano per oggetto lo spazio e il tempo puri ed infiniti, perchè tali rappresentazioni, lungi dall'esser primitive nel nostro spirito, si vengono svolgendo molto posteriormente per mezzo dell'attività intellettiva » (I, 211).

Non occorre notare gli equivoci di quest'interpetrazione dell'Estetica trascendentale: giova piuttosto avvertire il motivo del pensiero cantoniano. Ed è questo: il tempo e lo spazio, e quindi gli oggetti che ci appariscono nel tempo e nello spazio, sono il reale in sè, e non sono principii o prodotto della costruzione che lo spirito fa dei fenomeni. Lo spazio e il tempo non sono da prima per noi se non i rapporti particolari spaziali e temporali; e il senso « apprende quei rapporti con un processo analogo a quello con cui esso acquista le altre sue percezioni »; e quindi, se deve pure ammettersi che non si percepiscano senza l'azione del soggetto, bisogna prima di tutto riconoscere che non si percepirebbero senza *l'azione degli oggetti*, senza *una serie di azioni esterne*. Si distingua pure nell'intuizione la *forma* dalla *materia*. Ma quella, come questa, « è *data* naturalmente dalla reciproca azione del soggetto percipiente

e dell'oggetto percepito » (212). Insomma, la stessa forma, siamo sinceri, è materia! — Ma allora, dove se ne va il merito di Kant di aver dimostrato con l'apriorità delle forme dell'intuizione il valore della matematica? No, « Kant, mentre combatte l'empirismo ne accetta e ne legittima, conciliandola col proprio sistema, una conseguenza importantissima: che la matematica *non ha valore se non per il reale da noi appreso o che noi possiamo apprendere od immaginarci* » (223-4). In altri termini, Kant non disse nulla di nuovo dopo l'empirismo inglese. I principii della matematica sarebbero, anche per lui, cioè pel Cantoni, fondati unicamente sull'esperienza. E per questo riguardo, quindi, nessuna originalità e spontaneità nello spirito (1).

La stessa situazione, naturalmente, si ripete per l'Analitica trascendentale. Le categorie non possono essere pel Cantoni principii puri e meramente formali dell'intelligenza. Per lui è necessaria la esistenza d'un reale assoluto — di là dal pensiero — « 1.° perchè noi abbiamo coscienza chiara di *non essere pura spontaneità* nel produrre gli oggetti del nostro pensiero, ma ci sentiamo legati in questa produzione con altri esseri da noi indipendenti o distinti; 2.° perchè senza una realtà indipendente da noi, non potremmo ammettere o spiegarci leggi necessarie nel nostro pensiero » (II, 348). Ed eccoci, dunque, apertamente alla *doppia legislazione* del Ferri. Perchè il Cantoni non nega la produzione soggettiva, ma afferma la corrispondenza tra l'operare dell'intelletto e la connessione dei reali. Gli oggetti del pensiero, egli vi dice chiaramente, sono *prodotti* dal pensiero; *ma sotto l'azione della realtà.* Kant ha ragione; i principii della nostra mente non derivano dalla esperienza « poichè per trarneli, converrebbe già poter pensare »; essi « si sviluppano nello spirito per virtù e secondo la natura di questo ». Ma questi principii non possono essere meramente soggettivi e formali. E il perchè già si sa. Perchè non si può scindere e isolare la materia dalla forma; e se ciò non è possibile, non è possibile nemmeno che questi due elementi « abbiano ciascuno un'origine affatto diversa e separata. Dunque, se non vuolsi cadere in Fichte, è forza ammettere, che forma e materia derivino inscindibilmente dal soggetto e dal

(1) L'identica dottrina è esposta nell'art. *L'apriorità dello spazio nella Dottrina critica di Kant* pubbl. in franc. nella *Revue de métaphys. et de morale,* maggio-giugno 1904, e in italiano nella *Riv. filosofica,* 1904, vol. VII, pp. 305 ss.

reale assoluto » (350), cioè anche la forma va rimenata all'oggetto. Perchè, come la materia non può acquistarsi da noi *se non per azione di un reale in sè esistente,* così le categorie non solo sono eccitate in noi dalle percezioni, ma *ne ricevono una grandissima influenza e sono in qualche modo determinate da esse, e quindi dallo stesso reale assoluto* (351). Reale, la cui esistenza è indimostrabile, ma è certo oggetto di una *credenza naturale ed ineluttabile.* « Quanto a me, io mi accordo coi dogmatici nel riconoscere, che nel principio stesso di identità è già contenuta l'affermazione di un reale in sè » (352). Che più? « Il Mamiani contrappone con molta profondità la dottrina realistica alla filosofia di Kant ne' suoi *Nuovi Prolegomeni,* ecc. ».

Chi volesse raccolti in un periodo solo tutti i tentativi particolari di riforma del kantismo tentati dal Cantoni, e gli equivoci da cui siffatti tentativi trassero origine, potrebbe riflettere sulle seguenti parole, che sono anche l'espressione del realismo cantoniano. « Lo spirito non produce le categorie e da se stesso, ma le produce, come io ho detto delle forme sensibili dello spazio e del tempo, dietro l'impulso dei reali assolutamente esistenti, ai quali perciò le categorie possono e debbono in alcun modo corrispondere » (I, 353-4). La riforma qui vuol correggere l'idealismo, riconducendo i principii costitutivi dell'esperienza al reale di là dal pensiero. A esser coerenti, questa riforma fa *tabula rasa* di tutto il kantismo, la cui novità, comunque s'intenda, sta nel nuovo concetto dell'apriori come funzione spirituale costitutiva del mondo dello spirito. Ma il Cantoni vuol essere pure kantiano: quindi lo spirito ha da *produrre;* e produce; *ma non produce da se stesso:* come la coscienza del Bonatelli, la quale aveva bisogno del meccanismo, che le preparasse tutto il lavoro da collaudare! Ma che significa *produrre non da se stesso?* Se il produrre da se stesso è il produrre senza *materia,* Kant appunto aveva detto, che ciò è impossibile; e la correzione di Kant sarebbe vana. Se il produrre non da se stesso è esser determinato, come vuole infatti il Cantoni, nella stessa funzionalità della forma, chi produce non viene ad essere più la mente, ma il reale; che se la determinazione estrinseca non togliesse la produzione del soggetto, questa dovrebbe essere una produzione nuova, -, in quanto nuova, autonoma, un *producere ex se;* e la determiazione si ridurrebbe alla semplice *materia,* come voleva Kant; cioè on sarebbe nient'affatto una determinazione quanto alla *forma.* Inomma: il soggetto produce o non produce? Messo alle strette, il 'antoni non risponde, proprio come notammo del Ferri; ma se non

lo mettete alle strette, egli vi dirà che non produce, perchè se producesse, s'incorrerebbe nell'idealismo fichtiano, o nel concetto del noumeno.

E il noumeno si conosce o non si conosce? « Vi rispondo in un senso prettamente kantiano: noi avremo scienza diretta e determinata soltanto degli oggetti, che cadono sotto i nostri sensi esterni, o che si possono apprendere col senso interno ». Dunque, si direbbe, il noumeno non si conosce; il Cantoni qui è *prettamente kantiano.* Nossignori; il Cantoni continua: « E solamente *contro Kant* io ammetto, che data questa scienza noi potremo trovarvi un sufficiente fondamento per alcune generiche affermazioni intorno al reale assoluto » (355-6). Dunque si conosce! Generiche o specifiche, queste affermazioni, secondo il Cantoni, benchè nate alla luce di *una scintilla accesa dal nostro sentimento,* o di una credenza ineluttabile, come già ha detto, si riferiscono al reale assoluto, e hanno un sufficiente fondamento, non già in tutto nelle esigenze della vita pratica, ma nella stessa scienza del pretto Kant. Sicchè è innegabile che nella stessa questione dei limiti della scienza il prettamente kantiano si dichiara esplicitamente contro Kant. E se non si vuol badare alle parole, ma alla sostanza, è anche innegabile che il fondo di questo kantismo è a dirittura contro Kant.

Il Cantoni nella filosofia teoretica come nella pratica crede di correggere il dualismo kantiano: ma in realtà lo conferma e lo rende insanabile, attribuendo alla *materia* della ragion pura e della pratica una consistenza, che essa aveva affatto perduta in Kant, ponendo alla filosofia posteriore il problema dell'assoluto formalismo, chi non volesse negare tutto Kant. come tentò l'empirismo positivistico; il quale in fondo negò lo spirito, e riuscì, anche quando non volle, al mero meccanismo materialistico. Tra l'*aut-aut,* posto dopo Kant alla filosofia, tra l'assoluto idealismo, che concentra il reale nella *forma* kantiana, e l'assoluto empirismo, che non vede realtà fuori della *materia* kantiana, il Cantoni non seppe risolversi. Volle essere kantiano malgrado Kant: volle mantenere la forma, ma destituendola del valor suo, così nella dottrina della conoscenza, come in quella della morale.

Nel suo esame della filosofia pratica di Kant egli assume: 1.° che il principio supremo della condotta morale non è formale in modo assoluto; 2.° che « si possono in una dottrina morale aver principii materiali *a priori* almeno tanto *a priori* quanto i principii formali di Kant » (II, 222).

Il principio della *legislatività universale,* non è, dice il Cantoni

come tanti altri (1), del tutto formale, perchè presuppone « una molteplicità di enti che sentono e che vogliono, la possibilità di un operare uniforme in quelli e di un accordo di voleri; tutte determinazioni materiali ». — Al solito; per esser formale il principio, dovrebbero essere formali le condizioni del principio; perchè quello non si può scindere da queste, come fu osservato per le intuizioni pure e per le categorie. Il Cantoni non avverte, come non l'avvertono altri, che coteste determinazioni materiali, non determinano affatto il principio suddetto; e che l'origine perciò di questo non ha che vedere con siffatte condizioni materiali. Ma, non avvertendo questo, che è lo stesso concetto della *forma* etica dello spirito, ossia la scoperta kantiana in Morale, — che cosa si può cavare dalla *Critica della ragion pratica?* Tutto il trascendentalismo kantiano è già bello e ito.

Il principio morale, se si vuol *salvare gli intenti altissimi di Kant* (II, 230), se si vuol mantenere quel suo *concetto giusto ed altissimo* e che segna un'epoca *nuova nella storia della morale umana* (225), il concetto del *dovere per il dovere,* — ha da essere un principio materiale: ha da essere quello che è poi, secondo il Cantoni, il vero principio della morale kantiana: che fine della volontà è l'unione, l'accordo degli enti ragionevoli: « giacchè, come si potrebbe tener per obbligatoria una legge universale, quando non avesse valore per sè la conciliazione e l'accordo dei voleri? » (233). La convinzione di questo valore è davvero il *fatto primitivo* della coscienza morale (232). — Ma: questa unione dei voleri, che già il Cohen (2) aveva additata (comunione di fini autonomi) come il significato della seconda formola dell'imperativo categorico, che prescrive di operare considerando la persona propria e altrui sempre come fine, e mai come mezzo, non è sempre, in quanto principio morale, formale? No: il Cohen persiste nell'attribuire un carattere puramente formale al principio; e invece bisogna spogliarnelo. E come fare per spogliarnelo? Anche il passo che segue è molto significativo:

Questa coscienza del dovere, considerata nella sua generalità quale coscienza d'un fine obbligatorio, superiore al nostro benessere individuale, è, come abbiam veduto, il fondamento comune e generale della natura morale degli uomini; ma a questo FONDAMENTO MERAMENTE FORMALE si aggiunge necessariamente, nella coscienza di tutti, una determinazione materiale, varia secondo i popoli, i tempi e gli individui. Il principio, così

(1) Cfr. la *Critica,* III, 412-3. (2) *Kants Begründung der Ethik,* 1877.

sorto e formato, è, come si vede, materiale e formale ad un tempo, *a priori* ed *a posteriori*: *a posteriori*, perchè senza i fatti non sorgerebbe, e senza quei tali fatti non avrebbe quella certa determinazione materiale; *a priori*, perchè quel principio non trae il suo valore dai fatti, perchè l'esperienza per sè non ci può mai sciogliere una questione morale (II, 243-4).

Al far dei conti, insomma, il principio che doveva essere materiale, riesce formale: perchè il principio non può essere se non quel *fondamento* che il Cantoni dà per *meramente formale*. Vero è, che egli estende il valore di principio anche al contenuto onde questo principio si viene storicamente determinando. Ma questo prova non essersi egli appropriato la dottrina di Kant, che il principio *a priori*, investendo qualsiasi contenuto sperimentale, conserva il suo valore *a priori* e formale, e in quanto conserva questo valore può investire il contenuto. Anche qui il Cantoni di ciò che è ed ha da essere, per Kant, formale, ossia funzione originale dello spirito, ne fa un che di formale e materiale insieme, tanto per tagliar via, al solito, l'originalità spirituale. Ora, quando si nega, *temperandola*, quest'originalità, che significato può mantenere il concetto del dovere per il dovere, che il Cantoni addita come la parte sana e vera e viva del kantismo nella morale? Il dovere per il dovere si fonda nel concetto del valore assoluto, ossia della libertà dello spirito; e come può darsi per libero lo spirito se non ha a priori la sua legge, se la sua funzionalità (*forma*) non comprende appunto la sua legge? — E che il principio del dovere pel dovere in realtà il Cantoni lo butti a mare anch'esso, è chiaro anche dalla critica che egli fa (II, 255 ss.) del puro razionalismo kantiano, per rivendicare la parte del *sentimento* come movente della ragion pratica: altra porta, a suo avviso, per cui dal mondo fenomenico bisogna irrompere nel noumenico, cancellando il dualismo di Kant. Il quale appunto da questo suo dualismo illegittimo sarebbe stato tratto a disconoscere, a torto, « la parte che le inclinazioni buone dell'uomo hanno, sia *nell'origine e nel fondamento della moralità*, sia nel suo svolgimento » (258).

Dunque, da una parte la legge formale-materiale dell'unione degli spiriti, come fine della volontà; dall'altra « sentimenti e tendenze *naturali* che ci spingono ad esso [fine], facendo contrasto ad altre, che da quel fine ci allontanano » (259). È vero che il Cantoni subito dopo protesta che la moralità si deve sempre misurare « dalla forza con cui la volontà osserva la legge e si determina per essa »;

ma è pur vero che il valore di questa volontà è bello e andato quando la moralità stessa vien ricondotta alle buone inclinazioni, — che non sono certo la volontà, — come a loro fondamento naturale. Perchè, se la volontà presuppone coteste inclinazioni, e coteste inclinazioni non dipendono da lei, non è possibile far responsabile lei delle azioni, la cui attuazione trae il suo primo principio dalle inclinazioni. E se è il sentimento che ci move all'operare, il dovere, se dovere può dirsi la esigenza del sentimento, sarà compiuto pel sentimento, non pel dovere. — Ma, dice il Cantoni, anche il Kant in fine deve, suo malgrado, riconoscere nel sentimento un movente della ragion pratica (257); riferendosi di certo alla stima per la legge morale, che Kant, nel terzo capitolo dell'Analitica della *Ragion pratica,* dice che può ben denominarsi *sentimento morale* (ed. Kehrbach, p. 91). — Se non che, tra questo sentimento di Kant e quello del Cantoni c'è questa bella differenza: che il primo è effetto soggettivo della coscienza della legge morale, che fa cadere nell'animo nostro le tendenze egoistiche e ci attrae verso il dovere; il secondo invece inizierebbe (come fondamento e origine) il processo morale dello spirito. Per Kant il sentimento è un effetto della legge; per Cantoni la legge, il fine è un effetto del sentimento, almeno soggettivamente. Perchè, senza la spinta del sentimento (*naturale* inclinazione, si badi, e non stima che il dovere susciti di sè nell'animo) egli non crede possibile che la legge apparisca col suo valore di legge.

Nè più è rispettata la dottrina del Primato della Ragion pratica sulla teoretica. Al solito, egli vuole non negare, ma integrare; e integrando, distrugge. Ammette « che i dogmi dell'esistenza di un Dio personale e dell'immortalità dell'anima.... non si possano riconoscere per veri se non da una dottrina morale, e si possano fondare soltanto sull'idea e sul sentimento del dovere ». E fin qui, tolto il sentimento, sta con Kant. Ma continua: « Però io sono persuaso che, se l'idea di Dio ha un fondamento conoscitivo nell'idea del dovere, *l'idea del dovere ha però, alla sua volta, in quella di Dio un fondamento e conoscitivo e reale;* dimodochè, a mio avviso, il dovere e Dio sono solidariamente legati nel nostro pensiero, e non si può ammettere l'uno senza l'altro » (II, 271). Come la forma e la materia! Intanto, se la conoscenza di Dio è fondamento dell'idea del dovere, tutta la dottrina del Primato è ita. Perchè il fondamento, in quanto fondamento, è logicamente presupposto da ciò che vi si fonda sopra; e l'idea del dovere cesserebbe d'essere il principio della rivelazione pratica del mondo noumenico.

Le stesse incertezze, la stessa confusione, e quindi, in fine, la stessa negazione del principio fondamentale di Kant nella correzione che si tenta della *Critica del giudizio.* Anche qui vien fuori il sentimento, senza una funzione ben definita, ma abbastanza schiarito per farci intendere che si nega l'originalità del giudizio di gusto. « Non è il sentimento che si rappresenta il Bello; ma il sentimento è quello che ce lo fa conoscere e rappresentare: esso non è l'occhio che vede, ma è la forza che sprigiona la luce..... Il giudizio estetico... benchè non sia dato e non possa esser dato dal sentimento... tuttavia è inspirato da questo e su questo si fonda » (III, 326). Più in là dice, che è, addirittura, *determinato* da un sentimento (330). Questo sentimento, che il Cantoni mette insieme col sentimento morale, in una fittizia classe di sentimenti *disinteressati* (una sfumatura, che volle sempre difendere (1)), adempie nel gusto quello stesso ufficio che l'oggetto sensibile verso le intuizioni, e l'esperienza verso le categorie: renderne solo apparente la funzione, distruggendone l'autonomia. Perchè o il principio determinante appartiene sempre al giudizio; e il sentimento può essere effetto del gusto, non principio e fondamento del gusto; o esso è principio e fondamento, e allora la sua luce è già, prima che l'occhio la veda; e l'occhio non fa che rifletterne i raggi, e non produce, non crea niente.

Questo è il kantismo del Cantoni: — la distruzione di tutti quei principii onde Kant affermò la potenza produttiva dello spirito, e iniziò, o se si vuole anche, compì la grande rivoluzione filosofica, che pose fine alla vecchia metafisica. Che i neokantiani, tra cui il Cantoni esplicitamente si schiera nella conclusione della sua opera, non intendano svolgere il kantismo nella direzione di Fichte, che a mente loro, menò al fallimento, si capisce; che taluno di essi possa dirsi neokantiano, pure svolgendo il criticismo oltre i termini, cui s'arrestò Kant, è pure ammissibile; ma che sia neokantiano chi rifiuta gli stessi principii fondamentali del criticismo, a me non pare ragionevolmente sostenibile. Quella *metafisica critica* da lui vagheggiata (III, 421), la quale, assolto il còmpito della gnoseologia, « colla scorta dei principii supremi della nostra mente, criticamente esaminati e interpetrati, deve discutere i risultati particolari e disgre-

---

(1) È da vedere la sua risposta ad alcune osservazioni mossegli sul proposito dal prof. A. Gnesotto, in una *Lettera* pubbl. nella *Riv. ital. di filos.*, 1898, II, 121-37. V. anche la *Rivista filosofica* del genn.-febbr. 1901, pp. 58-63.

gati delle scienze speciali, ridurli al senso e al valore che essi hanno non soltanto in sè, ma gli uni rispetto agli altri, e ognuno di essi rispetto al Tutto; e in tal modo, mediante un'operazione sintetica ed *integrativa*, e con un'immaginazione che si potrebbe chiamare razionale, studiarsi di conseguire il più universale e più compiuto concetto della realtà e del mondo », secondo le condizioni del filosofo, e quelle della scienza e del tempo; quella metafisica, che egli non tentò nemmeno, ma di cui sono qua e là ne' suoi scritti accenni, da noi raccolti; e questa poesia razionale, come egli amava chiamarla con sempre giovanile entusiasmo fin negli ultimi suoi anni, o produzione di non so quale *estro* metafisico era pur sempre l' ideale lotziano, non quella scienza guardinga e modesta propugnata dai neokantiani. Il *moralismo metafisico*, che gli fu attribuito, come intenzione, dal Werner (1), avrebbe meglio dovuto dirsi metafisica del sentimento; perchè se egli insiste nella conclusione del suo *Kant* sul valore della morale per la conoscenza del soprasensibile, è anche vero che la morale per lui è sentimento: e che il Reale perciò ricostruito dalla sua metafisica, non è nè più nè meno che quel tale mondo del sentimento, a cui egli aveva imparato a guardare per gli ammaestramenti del Lotze.

Il Cantoni non fu nè anche lui una mente speculativa, e non dovette sentirsi quell'estro, che egli stesso chiedeva come condizione della metafisica. Ma a questa mirò, nonostante i suoi amori kantiani; e per essa sentì, come notai a principio, un certo pathos filosofico, che ricordava il Bertini, e fece di lui un difensore instancabile dello studio di filosofia in Italia. Quell'entusiasmo che portava nella difesa dell'insegnamento filosofico, così negletto e tante volte minacciato di soppressione nel nostro paese, l'accento di sincerità con cui insegnò ed espose le idee, che gli parvero vere, attiravano al professore di Pavia testè scomparso, le simpatie degli amici della filosofia e dei giovani. I molti scolari usciti dalla sua scuola e la *Rivista filosofica* da lui diretta, dopo la morte del Ferri, lo fecero parere un caposcuola. E i giovani simpatizzavano con lui anche per quelle vaghe idee di libertà da lui propugnate per l'ordinamento degli studi, negli scritti e in Senato, per più di un quarto

(1) V. l'esposizione e la critica del 1° vol. del Kant di Cantoni fatta dal WERNER nella sua memoria *Kant in Italien* (Denkschriften der phil.-hist. Cl. XXXI Bd. della Acc. delle scienze di Vienna, 1881), pp. 338-350; e quello che ne scrisse il CANTONI, nella *Fil. sc. ital.*, vol. XXIX (1884), pp. 229-36.

di secolo: idee non fondate sopra un concetto filosofico della libertà dello spirito (1), ma appunto perciò più facilmente accessibili. Onde, quando improvvisamente, l'11 settembre dell'anno scorso, si seppe della sua morte (2), fu un compianto generale.

GIOVANNI GENTILE.

---

(1) V. quel che ne dissi nella stessa *Rivista filosofica* del 1902, V, 203 ss. e nella *Critica,* II, 117-8, 409.

(2) Era nato a Gropello Cairoli nel 1840.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

AUGUST SCHMARSOW. — *Grundbegriffe der Kunstwissenschaft*, am Uebergang vom Altertum zum Mittelalter kritisch erörtert und in systematischem Zusammenhange dargestellt. — Leipzig und Berlin, Teubner, 1905 (8.° gr., pp. x-350).

Un recensente tedesco (nella *Zeitschrift für Aesthetik*, I, 3) giudica, — non a torto, dal suo punto di vista, — che è difficile riassumere questo libro. Io penso, invece, che è inutile riassumerlo nel senso di indicarne tutte le parti: dico, anzi, che riassumerlo equivale a non averlo inteso, e quindi a non farlo intendere. Ma, quanto il riassumerlo è ozioso, altrettanto può esser vantaggioso e interessante il *decomporlo*, — nel modo che vedremo.

A primo aspetto questo libro dello S., — che è uno storico dell'arte, — si presenta, in modo conforme al titolo, come una teoria o una dottrina: si direbbe uno dei tanti sistemi di estetica (tanti, ma poco diversi tra loro), di cui abbonda la Germania contemporanea. L'A. espressamente si propone uno scopo teorico, come dice nella prefazione: mira a trovare i *concetti fondamentali della scienza dell'arte:* vuol rintracciarli attraverso i prodotti artistici stessi, nella storia; e, almeno nelle intenzioni, limita la sua osservazione ad un periodo d'arte determinato, quello, per lui più teoricamente fecondo, che segna il passaggio dall'antichità al medioevo. Nell'ultimo capitolo fa un rapido abbozzo d'un sistema di tutte le arti, accennando al posto che vi terrebbero le arti non figurative, da lui naturalmente non prese in esame; e non nega che la sua « dottrina » riesca infine, per via psicologica, ad una filosofia dell'arte. Egli è convinto che lo studio di un'arte, o anche solo d'un periodo artistico, sia il cammino che mena ai concetti e alla scienza; e mostra pure d'aver fiducia che in tal modo si arrivi non a concetti parziali, ma alla scienza dell'arte in generale e al sistema. Il che poi è verissimo, sol che s'intenda che l'appoggio ad un'arte singola o ad un periodo artistico, è..... illusorio: la scienza dell'arte, l'estetica, qualunque sia il punto arbitrario di partenza, comincia quando comincia l'elaborazione del concetto del bello e dell'arte, vale a dire d'un concetto, che non è punto limitato o parziale.

Comunque, l'aspetto più appariscente del libro è quello d'un sistema di estetica; e l'A., in fondo, un sistema di estetica ha creduto principalmente di fare, pur illustrando un periodo d'arte determinato. Il recensente

tedesco, — che dev'essere un filosofo di professione, — notando il predominio della parte teorica, ed osservando che chi scrive è uno storico dell'arte, il quale anche qui esemplifica continuamente le teorie con la storia, e guarda in ispecie ad un certo periodo artistico, — gli ha rimproverato di aver usurpato il campo dell'estetica e della psicologia: l'una e l'altra dovevano essere per lui un presupposto, e lo storico doveva fare lo storico, cioè semplicemente applicare ai fatti i concetti preparatigli altrove. Gli pare anzi un segno dei tempi questo, che gli studiosi *specialisti*, i non filosofi, sentano un lodevole bisogno di ricercare i principii conoscitivi della loro disciplina, come per esempio i fisici, i quali però hanno una specie di orrore della filosofia dei filosofi, e preferiscono fabbricarsene una per conto proprio. A noi sembrano invece i benvenuti, nel campo della filosofia, i fisici, i matematici o gli storici dell'arte, purchè diventino filosofi. E se, del resto, l'estetica, di cui si vorrebbe precludere l'entrata allo storico dell'arte, è quella che ora comunemente si fa in Germania, — che lo S. stesso però ha fatta, — non sarà gran male per lo storico dell'arte. Il preconcetto della *divisione del lavoro* si riduce, in un critico, alla negazione del più elementare dei suoi doveri; e l'unica cosa che qui importava era se mai lo storico dell'arte avesse poi fatto della buona filosofia.

Intanto da queste osservazioni risulta il secondo aspetto del libro: il primo è quello di una teoria estetica appoggiata alla considerazione della storia, e, in particolare, d'un determinato periodo artistico; il secondo è quello di un periodo artistico, illustrato da una teoria. Poichè noi alla deduzione storica della teoria non possiamo credere, o, in altri termini, la teoria per noi è il precedente necessario di qualunque storia, non ci preoccuperemo dell'apparente contradizione: resta il solo fatto che teoria e storia stanno insieme. Il pensiero dell'A. abbiam detto che è nell'indirizzo estetico dominante in Germania; e questo solo è per noi molto importante: veder saggiate queste recenti teorie nelle loro applicazioni storiche. A proposito del Lipps io notai (1) in questa rivista il sacro orrore per le opere d'arte nelle esemplificazioni della teoria; e qui, invece, v'è la singolare fortuna di aver davanti uno storico dell'arte, estetico press'a poco nel senso del Lipps, e che non sa teorizzare uscendo dal campo suo, che è la storia artistica.

V'è un principio che domini, o almeno sembri dominante, nella concezione estetica dell'A.? Traduco semplicemente un periodo dal quarto capitolo, intitolato *Lo spirito umano e il mondo esterno:* « Come l'albero, — in virtù di questo modo d'intuire, — ha il suo piede e il suo capo, sta in piedi, si piega e singhiozza sotto il vento del temporale; come la quercia oppone a questa forza i suoi rami nodosi e il salice piega docilmente la chioma; come il fuscello nel campo cede ad ogni soffio d'aria

---

(1) *Critica,* III, 138 ss.

e si rialza, lasciandolo passare; come il ruscello danza tra gli scheggi e capovolto precipita dall'alto: così anche le cose inanimate ed immobili sono concepite come ritte, assise, giacenti, in modo che si presentano, ed esprimono fatti interni, al pari dell'uomo e dei suoi simili, ovvero del prossimo regno animale che lo circonda ». Ed ecco subito riconosciuta, attraverso il suo enunciato più largo, l'*Einfühlung*: quel *consenso*, che ben conosciamo; quell'antropomorfismo estetico, quell'animazione o personificazione degli oggetti esterni, la quale certo a buon dritto andrebbe collocata nella psicologia descrittiva, come il capitolo più ricco ed attraente dell'*associazione*; ma — non trova posto nell'estetica vera e propria.

Chi ardirebbe negare che il contributo più vistoso al *senso*, che noi diamo agli oggetti esterni, sia fornito appunto dai nostri fatti interni? E chi vorrà mai lagnarsi se il psicologo determina, analizza, raggruppa questa specie di associazioni? Richiamando l'attenzione su di esse, otteniamo forse lo scopo di *guardar* meglio fuori di noi; sebbene il miglior mezzo per guardar meglio sia quello di guardar molto, non quello di analizzare ed astrarre. Il mondo, tutto ciò che ci circonda, che cade sotto i sensi, è materia su cui si esercita tutta la nostra attività, compresa l'attività estetica; ed è, in questo senso, materia dell'arte: così non oseremo dire che è una superfluità la psicologia, che ci descrive questa materia. Ciò che abbiamo ripetutamente negato è che il *consenso* sia la forma dell'attività artistica, che cioè sia bello quello cui consentiamo, con cui simpatizziamo, ovvero, che è lo stesso, quello che ci piace. La psicologia che, lasciando di constatare *fatti* e mostrarne gli elementi, assurge alla considerazione delle *forme* dello spirito, produce, in estetica, l'edonismo, vale a dire la negazione dell'oggetto proprio dell'estetica, il bello, che vien ridotto al mero piacevole: è bello quel che *mi* piace.

Se il libro dello S. fosse semplicemente un nuovo sistema di estetica fondato sull'*Einfühlung*, potremmo, come in altri casi simili, ammirarne la ricchezza dei particolari e le analisi minute; ma ne concentreremmo la critica nell'osservazione precedente, e lo metteremmo senz'altro nella categoria dei sistemi già qui ampiamente esaminati. Ma esso, — abbiamo detto, — ha base storica, reca con sè il commento perpetuo della storia; e allora, — come il concetto dell'*Einfühlung* informa di sè la storia, cioè la considerazione e l'apprezzamento dei prodotti artistici? Come illumina i dati di fatto questo concetto, che dovrebbe tutto spiegare? — La risposta si può attendere sorridendo: se il *consenso* si riassume nella formola « è bello quel che *mi* piace », essa, alla prova dei fatti, non produce niente, il puro niente: lo storico o giudica con un altro criterio o richiama esempii di *Einfühlung*, per ciascuno dei quali dovrebbe però soggiungere: questo *mi* piace; o non *mi* piace. Nel nostro libro avviene proprio così: l'A., appressandosi alla storia, giudica spesso con altri criterii, oppure applica un esempio di *consenso*, o anche non giudica affatto, contentandosi di spiegare psicologicamente. In quest'ultimo caso o il giudizio mediante

l'*Einfühlung* è implicito, perchè quei fatti psicologici, che l'A. guarda nella storia, li ha prima mostrati come prodotti dell'*Einfühlung* stessa; ovvero son fatti psicologici, i quali non cadono nemmeno sotto la categoria del *consenso*, e quindi non hanno neppure quella parvenza di valore estetico: sono semplici spiegazioni. Ed esclusi *a fortiori* questi ultimi, tutti gli altri sarebbero belli soltanto perchè prodotti dall'*Einfühlung?* Se così fosse, il giudizio dei singoli individui potrebbe ribellarsi alla prescrizione di consentire a ciò, cui intimamente non possono consentire: un animo mite potrebbe, in risposta, dichiarare antipatica, cioè brutta, un'opera architettonica che audacemente sfida il cielo. Perchè tanto è prodotto dell'*Einfühlung* una costruzione *audace*, quanto una costruzione *dimessa* ed *umile;* gli aggettivi stessi lo dimostrano; e gli esempii, i fatti psicologici di cui discorriamo, si riducono proprio a cose di questo genere. — Se l'estetico volesse prescrivere quali *consensi* hanno valore e quali no, dovrebbe uscire dall'*Einfühlung*, e cercare altrove il criterio della bellezza: dal nulla non si cava altro che il nulla.

In verità certe prove sembrano assolutamente inutili: così la prova della storia per controllare il valore concettuale del *consenso*. Ma sono conseguenze, che è bene toccar con mano. E, inoltre, — si badi bene a questo, — la critica precedente colpisce nella loro intima struttura tutti i sistemi fondati su quel concetto. Essi hanno a fondamento un criterio di valutazione, un sol valore, il *consenso;* ma si riducono poi, non fosse altro che per raggiungere una certa mole, ad una descrizione più o meno larga di fatti psicologici. Di questi alcuni, proprio come nel nostro libro, sono esempii di *consenso*, altri no. Gli uni e gli altri, riscontrati nelle opere concrete, guardati nella storia, o debbono lasciar luogo ad un criterio della bellezza affatto estraneo ad essi, o debbono essere essi stessi criterii di bellezza. Nell'un caso e nell'altro, come si è dimostrato, l'estetica resta un semplice desiderio.

Il *consenso*, — si obietterà, — non si risolve, nei trattati di estetica, soltanto negli esempii, che qui si sono citati; giacchè esso produce delle *leggi*. Ed è vero: anche il nostro A. ci dà alcune leggi dell'*Einfühlung;* vale a dire, in mancanza di un'unica determinazione, ci offre alcune determinazioni, cui gli oggetti dovrebbero rispondere, per piacere universalmente. Tali determinazioni variano da estetico ad estetico, e son di quelle, quasi sempre, che, prima della comparsa ufficiale dell'*Einfühlung*, costituivano la cosiddetta estetica *oggettiva:* ritmo, armonia, proporzione ecc. L'estetico empirico, — io credo, — per raggiungere una certa efficacia persuasiva e una parvenza di verità, per non urtare chi legge con un relativismo di giudizio troppo assoluto, dovrebbe fare una *media* dei gusti nei tempi e nei luoghi più prossimi; riuscendo così a dare l'illusione di una certa oggettività, perchè ciascuno troverebbe in quella media un po' del gusto suo. Il lavoro sarebbe però enorme, le determinazioni sarebbero infinite, senza parlare della difficoltà di dedurle, cioè di dimostrarle tutte, — esigenza cui anche l'estetico empirico può sfug-

gire fino ad un certo punto. Dove pescare gli artifizii per ogni deduzione, per tante deduzioni? Ed ecco il criterio economico: alcune determinazioni, alcune *leggi* del bello hanno già secoli di vita, facilmente si possono ridurre all'*Einfühlung*, e quindi ad esse bisogna attenersi. Il teorico del *consenso* sente la necessità di fissare qualcosa di universale, e fa quel poco che può; quando non voglia violentemente uscir dall'estetica e prendere una via più spedita per determinare ciò che nell'*Einfühlung* è suprema indeterminazione. Vedemmo che il Lipps conchiudeva che ciò che ci piace per mezzo del *consenso* è l'individualità libera, attiva, ricca e forte; quello che per lui è — il *buono*.

Le tre leggi che lo S. deriva dal suo concetto fondamentale sono la *simmetria*, la *proporzionalità* e il *ritmo:* ogni produzione umana è regolata da esse (o *dovrebbe essere* regolata?). La simmetria dei nostri prodotti deriva dalla simmetria del nostro corpo, i due occhi, le due mani, e via dicendo: la proporzionalità, dal senso che abbiamo della verticalità del nostro asse principale, per cui consideriamo tutti gli altri corpi come sviluppati secondo un asse analogo, e deriviamo così il rapporto delle loro parti: il ritmo sta nell'esecuzione dei nostri movimenti in corrispondenza dei ritmi naturali delle nostre funzioni organiche, i quali sono salutari. Le tre leggi corrispondono rispettivamente alle tre dimensioni del nostro corpo: larghezza, altezza, profondità! Sono dunque tre delle vecchie determinazioni *oggettive* della bellezza, alle quali ognuno che abbia un po' di gusto non saprebbe dare un senso qualsiasi, e che ora ne ricevono uno preciso e scientifico dalle..... tre dimensioni. Ed è inutile dire che l'A. le dimentica assai spesso nel corso della sua trattazione, o appena ne richiama qua e là qualcheduna, secondo l'opportunità. Anche però ammessa la loro validità, è evidente che il loro valore oggettivo è distrutto dall'*Einfühlung* stessa. Se un corpo è simmetrico, non sarà bello solo per questo: *dentro* quella simmetria può esserci qualcosa che a me piace e ad un altro no. E così se ha la *proporzionalità* (ma che è poi codesta proporzionalità?), o se ha il *ritmo*.

Dedotte le tre leggi fondamentali, che dovrebbero dare consistenza oggettiva all'*Einfühlung*, neppure lo S. abbandona del tutto questo concetto, e passa ad una *deduzione* di tutti i prodotti umani dal *consenso*. E sarebbe in verità molto interessante questo: veder sorgere tutta la storia di ciò che ha prodotto la mano dell'uomo da quell'unico principio! L'A., per fare la sua deduzione, ha bisogno di dare un senso più preciso al *consenso;* deve rispondere a quella domanda inevitabile: *consenso* a che cosa? Il Lipps rispondeva: *consenso* all'individualità libera, attiva ecc. Lo S. dice (senza mai dirlo espressamente): *consenso al sentimento corporeo*. Noi abbiamo, in altre parole, un senso del nostro corpo in quanto esteso in un certo modo, dotato di forze, moventesi così e così: ebbene, quel senso lo trasportiamo in tutti gli oggetti da noi prodotti. Questo senso preciso dell'*Einfühlung* poteva, del resto, già vedersi nella determinazione delle tre leggi fondamentali mediante le dimensioni; ed esso

ci ricorda un altro estetico, che anche esaminammo (1), il quale costruiva tutta la sua teoria con l'*Einfühlung* del *movimento*.

Quanto la deduzione dal solo *sentimento corporeo* sia conseguente, si può vedere dai primi gradi di essa, i vestimenti, e gli ornamenti del corpo; a intendere i quali è però necessario guardare ad un grado ulteriore, vale a dire agli strumenti da lavoro. Questi rappresentano in tutta la loro forma il movimento dell'uomo, e sono come un *gesto fissato*: anche nel momento in cui non sono adoperati, stanno lì ad esprimere come una parte di noi pietrificata o metallizzata, una continuazione, un membro aggiunto del nostro corpo. Gli strumenti dunque si lasciano e si pigliano, secondo l'occorrenza; gli ornamenti del corpo e gli abiti, invece, aderiscono più stabilmente alla persona; ed è per questo che essi vengon prima nella graduatoria, giacchè l'origine di ogni prodotto è il nostro corpo, e quindi da esso si parte, procedendo dai prodotti più immedesimati con esso fino a quelli che se ne rendono addirittura indipendenti. Il prodotto più prossimo è, evidentemente, il tatuaggio, nei paesi dove il vestimento non è necessario. Di più prossimo al corpo che non sia il tatuaggio io non saprei, difatti, veder altro che il sudore, le lagrime e simili, che son prodotti interni al corpo prima che esterni! Ma il tatuaggio, i vestimenti, gli ornamenti del corpo, — come gli anelli al naso e alle orecchie, — sono *pezzi di movimento fissati*, come gli strumenti da lavoro, data e non concessa tale definizione di questi ultimi? Il tatuaggio con tutte le varietà delle sue figurazioni, oltre ad essere un disegno sul corpo umano, è, prima di tutto, un disegno, cioè qualcosa che ha un significato per sè, nel quale dovrebbe trovarsi l'*Einfühlung*, per aversi la perfetta analogia con gli strumenti da lavoro. L'A., come si vede, ha scambiato fin da principio il senso preciso, che avea dato al *consenso*, con un altro significato: negli strumenti da lavoro l'*Einfühlung* è *movimento*; nei gradi precedenti, — tatuaggio, ornamenti, abiti, — è invece semplice *corporeità*. Il principio della deduzione è ormai questo: i prodotti umani procedono da quelli che son più prossimi al corpo a quelli che se ne allontanano: lo strumento da lavoro vien dopo, perchè si lascia e si piglia!

Tale è la coerenza della deduzione fin dai primi passi. E si noti ancora che l'*Einfühlung* è abbandonata di fatto, come principio della deduzione, quando non ha più il significato di *sentimento corporeo*: nel tatuaggio, quale *consenso* sussiste più? L'A. ha un certo sentore di ciò, quando cerca di dire che il tatuaggio è una specie di *consenso* del corpo a sè stesso, come esaltamento del proprio valore! Questo sfuggire continuamente al concetto fondamentale, nei sistemi imperniati sul *consenso*, è caratteristico; ed è una continua riprova che da quel concetto, dopo che si è enunciato, non c'è nulla da ricavare. Intanto, la deduzione di

(1) Vedi *Critica*, IV, 209.

cui ci occupiamo è una deduzione storica, cioè storia *a priori?* La restrizione imposta al tatuaggio, che cioè esso sorge nei paesi dove è inutile il vestimento, non s'arriva ad intendere se la deduzione è storica: il vile bisogno di ricoprirsi e di guardarsi dalle intemperie verrebbe ad intralciare il processo deduttivo. La deduzione neppure è ideale, giacchè in séguito, quando arriva all'architettura, scoltura ecc., si muove appuntino sulla traccia del corso storico; e storica vuol essere, come risulta da tutto il contesto, non importa che la storia le dia qualche smentita. Nella difficoltà di definirla ci contenteremo di osservare che essa è, in un certo senso, *molto ideale*, almeno con l'impressione che produce, presentando il vestimento come prodotto dell'*Einfühlung*, mentre il suo ufficio pratico di protezione resta affatto secondario. Su questo punto i più grandi *idealisti* erano finora un po' più *positivisti*, concordi nel ritenere che l'uomo coprì la prima volta il proprio corpo per guardarsi dal caldo o dal freddo.

Dagli strumenti di lavoro, che sono ancora un prolungamento del corpo umano, bisogna passare ai prodotti che stanno per sè, indipendenti dal produttore; e su questa via si troveranno poi l'architettura e la plastica. Ma dev'esserci pure qualche termine di passaggio, e l'A. ne trova. Tipo di questi termini medii è.... l'ombrello. L'ombrello, il quale aderisce alla mano dell'uomo, ma compie un ufficio indipendente dalla mano, tanto che può essere anche adoperato col manico infisso a terra, quasi opera architettonica provvisoria da potersi sempre rimuovere. Primo grado della *monumentalità*, cioè dei prodotti indipendenti, è l'obelisco; il quale da una parte genera la plastica, trasformando la sua forma regolare geometrica in quella d'un essere organizzato; e dall'altra dà luogo all'architettura, producendo la piramide, che è una specie di obelisco fornito di uno spazio interno: la piramide, commemorativa come l'obelisco, avente uno scopo pratico come l'architettura. Così continua la deduzione, sebbene l'A. dimentichi talvolta anche di dedurre; e il caso è notevolissimo, perchè abbiamo innanzi una vera e propria costruzione storica *a priori*, sulla base di una psicologia empirica. S'ingannava profondamente il recensente tedesco, volendo ricondurre il solo S. al suo proprio campo, la storia dell'arte; giacchè egli ha in Germania più di un predecessore storico e teorico insieme, come lui. V'è tutta una serie di storie-teorie, sulle quali avremo occasione di ritornare, e di cui non è difficile rintracciare il punto di partenza in Hegel, in ispecie attraverso il Vischer. Il Riegl, cui ora accenneremo, anch'egli storico dell'arte rinomato, ha, per esempio, alcuni procedimenti schiettamente hegeliani. Ma quello che per ora c'importa è che, tra gli argomenti di studio offerti da simili libri, è anche quello della deduzione storica tipo Schmarsow; e occupandoci qui per la prima volta delle teorie psicologiche che hanno pretese estetiche e vengono applicate alla storia, noi vogliamo soltanto osservarne la portata in generale, valendoci dell'esame d'un libro che, nel suo genere, non è privo di valore.

Uno degli aspetti, dunque, di tali storie-teorie è quello di una serie di concetti geneticamente collegati, e che hanno riscontro nella storia. Chi conosca i varii sistemi tedeschi, più o meno recenti, di estetica psicologica, intravede già l'origine del fatto. V'è in quei sistemi, mancando l'unità vera del principio, una serie di concetti psicologici, i quali assumono ciascuno il valore di concetto estetico. L'unità del principio manca; ma tali sistemi meritano, appunto, ancora un poco questo nome, perchè almeno hanno la parvenza d'una certa unità. Quei concetti psicologici, così apparentemente connessi da un principio, vengono trasportati alla storia. I concetti estetici aspirano sempre, com'è naturale, a mostrare la loro realtà nella storia; e poichè nelle estetiche empiriche sono tanti e tanti i concetti pseudo-estetici, ognun d'essi vuol trovare il suo riscontro storico. Partendo perciò dall'estetica s'intende il passaggio, la traduzione sistematica nella storia. Ma, a spiegar la cosa, occorre anche pensare che alcuni storici dell'arte hanno percorso press'a poco il cammino inverso: essi, mancando egualmente d'un principio unico per giudicare, hanno elevato a dignità di concetti estetici le spiegazioni psicologiche, più o meno astratte, dei prodotti artistici; quasi che in arte *spiegare* equivalesse ad *approvare*, e non fosse spiegabile anche il brutto. Per bisogno di teorizzare e sistemare hanno così *idealizzata* la storia dell'arte costringendola nei confini della teoria, cioè delle astrazioni, costruendola *a priori* pur movendo dai fatti concreti. Le due vie non sono però precisamente opposte, perchè i teorici non prescindono dall'osservazione di fatti storici determinati, anche senza nominarli, e gli storici dell'arte non sono stati vergini di teorie. Si pensi all'estetica di Hegel, che è una storia dell'arte *a priori:* si osservi che quella storia è tutto un tessuto di concetti psicologici (specialmente religiosi) con pretese estetiche. Diremo ora perchè le arti figurative più di tutte si prestino a quel giuoco della deduzione; ma rimandiamo, come si è detto, all'occasione opportuna uno sguardo generale alla genealogia di queste teorie estetiche con fondamento storico-psicologico, o che è lo stesso, a queste storie artistiche trasformate in sistemi di estetica.

È stato sempre notato che la poesia è arte della *fantasia;* con che si è voluto intendere che essa adopera immagini, le quali non hanno origine immediata dall'esterno; sono... nella testa del poeta. Penetrarono, certo, una volta, pei suoi sensi immagini e frammenti d'immagini: ma, nel momento in cui sono poesia, le immagini sono in lui allo stato di pura interiorità, senza legami col mondo esterno. Che la poesia si traduca in parole, cioè, come tutte le arti, si esplichi in un materiale sensibile, è sembrato sempre un fatto di lieve importanza, finchè non si è capita questa verità semplicissima *che non s'immagina senza parlare.* Il poeta, si pensava, fa le poesie nella sua testa, e poi le mette in parole e versi. Il parlare è un mezzo di comunicazione, un espediente, un accessorio, e come tale è anche una cosa naturalissima, giacchè gli uomini per tutti i loro bisogni dovettero provvedere a scambiarsi le

idee. Il linguaggio è una convenzione, di cui si serve anche la poesia. E, reso così estraneo alla funzione poetica che si compie indipendentemente da esso, il materiale sensibile della poesia fu lasciato in pace (almeno nel senso di cui qui parliamo); il che fu, per un verso, una fortuna per la poesia. Quale differenza doveva dunque risaltare tra la poesia e le arti figurative o la musica, le quali producono le immagini dall'esterno? Il materiale sensibile per queste altre arti è più che evidente, e richiama fortemente l'attenzione: il marmo, prima d'essere una statua, è una pietra qualunque, informe; i colori si macinano e si stemperano; i suoni sono emessi da strumenti che abbiamo tra le mani. Così il destino di queste arti voleva che esse fossero considerate sempre un poco, se non interamente, dal punto di vista del materiale, come (e ce ne occuperemo altrove) dal punto di vista del trattamento del materiale, cioè della *tecnica*. Si sa quanta estetica abbia prodotta la musica sulla base delle sue *leggi*, vale a dire mediante l'osservazione del puro materiale; la poesia, per le sue cosiddette *parti musicali*, è stata infestata dalla ritmica e dalla metrica. E come, — nella musica specialmente, e per riflesso nella poesia, — la psicologia dell'*acustica*, così doveva affermarsi la psicologia dell'*ottica* nelle arti figurative. Non era dunque la conseguenza più logica e prevedibile delle rinnovate tendenze odierne a far dell'estetica una psicologia che esse si appagassero specialmente nello studio del materiale? Tale studio non guarda certo ai fatti fisici, altrimenti non sarebbe neppure una psicologia: guarda al modo come in noi si formano le immagini per mezzo del materiale, e, facendo ciò, esso resta davvero in un campo psicologico ricchissimo di fatti e di osservazioni. L'architettura e la scultura suscitano associazioni di gravità e di resistenza, perchè son fatte di materiale pesante: la pittura, invece, rende le immagini mediante associazioni di sensazioni tattili e visive, perchè le raffigura nel semplice piano. Intorno a questo nucleo, — costituito dai cosiddetti *mezzi di espressione*, — si raggruppano le osservazioni particolari sui prodotti delle singole arti, sulla scorta della storia; e in questo campo, fra tanti prodotti, v'è l'insieme di tutti quei fatti psicologici che abbiamo visti soggetti ad una *deduzione*. Ed è inutile dire che sugli estetici empirici lo studio dei *mezzi di espressione* assume dignità di studio estetico; se avevano tale dignità i singoli *concetti* della deduzione! Nel libro che esaminiamo è dato larga parte ai *mezzi di espressione*, come in tutte le estetiche psicologiche e in tutte le storie-teorie a base empirica.

Il Riegl, nella sua opera *Spätrömische Kunstindustrie* (Vienna, 1901), aveva sostenuto che l'arte antichissima ignorava l'esistenza della terza dimensione; perchè l'uomo prima conosce il piano e poi lo spazio, la cui nozione implica un processo più complicato di associazioni. Alcuni anni avanti, nell'altro suo scritto *Stilfragen*, *Grundlegugen zu einer Geschichte der Ornamentik* (Berlino, 1893), s'era dimostrato di parere contrario. E di contrario parere è lo S., il quale punto per punto segue il Riegl

nelle sue esemplificazioni, dimostrando, in ogni caso, che c'è percezione spaziale, dove l'altro vede solo la percezione del piano. La discussione verte principalmente sull'arte egiziana, le piramidi e il tempio; e il nostro A., con analisi vivace, sostiene la sua tesi, che anche noi riteniamo giusta (con qualche riserva, che è per altro affatto inutile al nostro scopo). Egli osserva che noi non cominciamo a toccare con la punta d'un dito, e così ci formiamo prima la nozione del punto, poi della linea, e via dicendo: « Noi tocchiamo con una mano che si può disporre come si vuole e incurvare, che può adattarsi così ad una superficie piana come ad una superficie curva. Sicuro, noi non tocchiamo soltanto con una mano, ma contemporaneamente con tutt'e due, e questi due membri si corrispondono ». Spiega che noi già sentiamo il nostro corpo come un *edificio che si muove*, e così sentiamo anche spazialmente i corpi esterni. Il Riegl, — egli osserva giustamente, — ha fatto un'applicazione psicologica del metodo matematico, che va dal punto alla linea, alla superficie, allo spazio; ha tradotto in psicologia la matematica. Tale psicologia, aggiungiamo noi, ha poi tradotta in storia dell'arte, facendone un'applicazione arbitraria, cominciando da un punto qualunque della storia. Se egli, difatti, non è riuscito a dimostrare che gli egiziani non ebbero la percezione spaziale, perchè non cominciare invece, per esempio, dall'arte preistorica? Che si faccia della psicologia con pretese estetiche, passi pure: ma qui, come si vede, siamo di fronte ad una psicologia costruita *a priori*, o meglio immaginaria, e *a priori* trasformata in istoria: in questo esempio convengono, si può dire, tutte le aberrazioni possibili dalla storia e dalla teoria. Si cavino pure dalla storia artistica dei fatti psicologici più o meno parziali, si prendano come tutta la storia, e si assumano perfino come criterii di valore: ma almeno si cavino dalla storia! Alla costruzione del Riegl non è affatto estraneo quel bisogno di deduzione già osservato, pel quale egli ricorre alla matematica. Certo, egli dovette essere molto lusingato dalla possibilità di gettare, con una osservazione interamente nuova, come un gran fascio di luce nella compagine oscura dello spirito egiziano che noi possiamo soltanto lusingarci di conoscere abbastanza: è vera luce quella che si è venuta via via facendo, a cominciare da Winckelmann, attraverso Hegel, sul forte senso della *corporeità* che ebbero i greci, per cui furono eminentemente statuarii, e assai meno pittori. Con procedimento matematico si risale facilmente dalla *corporeità* dei greci alla *superficialità* degli egiziani! Ma Winckelmann e gli altri illustratori dell'arte greca non partirono dal senso della corporeità astrattamente preso, ed anzi videro questo senso nel complesso psicologico dello spirito greco: videro altro insieme con quel senso: videro quel senso, vorrei dire, in dipendenza e dopo di qualcos'altro: Winckelmann vide la *bellezza ideale*. E, ammesso pure che la loro attenzione fosse stata attratta solo dal senso della corporeità, da ciò solo che cosa avrebbero ricavato? Dato che lo schema costruito dal Riegl corrisponda alla realtà storica dell'arte egiziana, basterebbe l'enunciato di questo solo fatto a costituire la storia spirituale

dell'antico Egitto in tutto ciò che serve a spiegare la sua arte? L'arte egiziana, contenga solo la percezione del piano, come vorrebbe il Riegl, o contenga anche quella dello spazio, come dimostra lo S., resta, alla stregua di questo solo criterio, misteriosa come la sua sfinge!

Noi non siamo di quelli i quali credono che la storia dell'arte sia oramai tutta fatta, ed anzi pensiamo che anche nelle sue linee generali già tracciate essa sia tutta da rivedere: siamo i più dubbiosi e cauti osservatori di tutto ciò che si afferma sui periodi meno accessibili, specialmente su tutti i primordii. Non siamo, — nè potremmo essere, — *a priori* mal disposti a credere che per tali periodi possano non riuscir vani anche i sussidii più umili della psicologia empirica. Quando si considerano le cosiddette *imperfezioni tecniche* dei primitivi, può sorgere il dubbio, difatti, che gli stati psicologici, che noi dovremmo rivivere, — per vedere se si tratti veramente di imperfezioni, — siano diversi dai nostri, diciamo così, dalle radici; che la differenza si estenda fino ai dati più semplici del materiale psicologico. Si son fatti studii, per esempio, sulle trasformazioni della facoltà visiva relativamente ai colori: alcuni nuovi elementi armonici li abbiamo visti entrar noi stessi, con la musica contemporanea, nel nostro patrimonio acustico: e sono questi degli esempii molto ovvii di variazioni nel materiale più elementare destinato alla forma artistica. D'altra parte poi, sappiamo se i ruskiniani e simili hanno distrutte le *deficienze tecniche* dei primitivi italiani, con la loro simpatia religiosa! Ma ci corre assai dal riconoscere la possibilità di questi umili aiuti psicologici, — i quali però non è detto che debbano essere necessariamente forniti dai *trattati* di psicologia, — al ritenere che tali mezzi di interpetrazione, se giustamente applicati, costituiscano la storia artistica. La percezione esclusiva del piano nell'arte dell'antico Egitto vorrebbe essere una di queste modeste chiavi; la quale poi pretende di diventare essa stessa... l'edificio, che doveva aprire. La storia artistica non disdegna, ha il dovere di non disdegnare anche gli infimi dati psicologici. Essa raccoglie tutto; ma non bisogna dimenticare che quei dati molto semplici ed elementari hanno soltanto significato in un vasto complesso psicologico, nel quale l'arte taglia le sue forme, — complesso che vuol essere conosciuto nella sua integrità. In questi complessi psicologici quei fatti inferiori occupano, per dir così, un posticino: il resto è patrimonio comune. Si può quindi tener come buon canone, che è più probabile penetrare i periodi dell'arte ancora oscuri guardandoli *dall'alto*, anzichè *dal disotto*: guardandoli bene dall'alto, forse si avranno, tutt'al più, dei residui che potrebbero essere sciolti dalla psicologia degli elementi più semplici. Se Ruskin e i suoi seguaci non sono andati oltre nella loro interpetrazione, la prima ragione è che non ne avevano voglia, e il loro atteggiamento non era quello che mira serenamente alla penetrazione. Da qualunque parte tragga i suoi lumi, è certo però che la storia artistica non si fa con gli schemi psicologici, alti o bassi che siano; la storia artistica, come qualunque altra storia, abbraccia tutto l'uomo, dalle qualità

più generali e comuni fino alle più fuggevoli caratteristiche individuali: più di ogni altra storia, essa mette capo agli *eroi*, cioè agli artisti, i quali sono *individui* nel senso più stretto della parola. La psicologia, che costituisce la storia dell'arte, è come una massa fluida che si configura da sè, e non si lascia gettare in alcuna forma predeterminata.

Lo S. dà prova continuamente, — per necessità, del resto, — d'una certa coscienza della grande complessità psicologica della storia: in ogni parte del suo libro egli, che è un uomo di gusto, — come risulta da molti luoghi, che mi duole di non poter prendere in considerazione, — sorpassa i limiti dello schematismo che ha imposto a se stesso. Ma più chiaramente che altrove mostra tale coscienza, quando arriva al periodo artistico che è lo scopo ultimo del suo lavoro, vale a dire al passaggio dall'antichità al medioevo. Allora egli si abbandona, naturalmente, a guardar più addentro nei prodotti artistici, si avvicina di più al concreto, mette in giuoco fattori storici che non han nulla che fare con i semplici schemi costituiti dai *mezzi d'espressione*. E se il metodo assunto tende sempre a mantenerlo un po' nelle astrazioni, egli però col solo fatto di dare grandissima importanza a fatti psicologici del tutto estranei agli schemi prediletti, dà la smentita più evidente alla pretesa sufficienza del metodo suo.

Contro il Riegl egli rivendica anche alle primissime produzioni umane il *sentimento della spazialità*: su questo sentimento fonda il mezzo d'espressione dell'architettura e della scultura, di cui segue le figurazioni con quella deduzione di cui abbiamo accennato i primi gradi; ed anche in questa deduzione egli si vale, com'è naturale, di fattori storici estranei ai semplici mezzi d'espressione. Dalla scoltura, attraverso il rilievo, si passa alla pittura. Dalla necessità, nella scoltura, di rappresentare più figure insieme sorge prima il gruppo e poi l'alto e bassorilievo. È inutile domandare donde sorga a sua volta questa necessità della figurazione multipla: sorge da qualche parte, ed è un altro di quei fattori storici, estranei, che vengono a collaborare coi mezzi d'espressione. Il rilievo per la sua forma e la disposizione delle figure determina un unico punto di vista nello spettatore: le figure, che sono in esso, esistono per noi in modo diverso da quello delle statue, intorno a cui si può girare: fanno parte ormai di un campo visivo ed hanno un valore ottico. Dalle varie specie di rilievo s'intende, così, come si passa al semplice disegno, e quindi alla pittura. Per quali ragioni poi, intrinseche al solo fatto psicologico dei mezzi d'espressione, il rilievo si riduca al solo disegno, e questo sia quindi arricchito dei colori, per diventar pittura, — non serve investigare. L'A. ricorre a fatti psicologici diversi dai mezzi d'espressione per passare dall'uno all'altro di questi ultimi, nella sua deduzione; ma si noti ancora che ciò non significa punto che, se egli si fosse astenuto dal dedurre, se si fosse contentato di guardare isolatamente ciascun mezzo d'espressione, non avrebbe avuto bisogno di ricorrere a fatti estranei. Pel rilievo, ad esempio, avrebbe sempre dovuto tirare in ballo la necessità di rappresentare più figure insieme! E ciò dimostra infine, anche con troppa abbondanza, quanto sia

vano, non dico il proposito di ridurre la storia dell'arte a storia dei mezzi d'espressione, ma quello, in apparenza più possibile, di considerare questi ultimi come qualcosa per sè, indipendente dall'attività artistica, la quale in essi crea e si applica a dar forma a tutto un materiale psicologico, nel quale i mezzi stessi sono implicati.

Arrivato al periodo che aveva di mira, alla tarda antichità, l'A. si trova a quel punto di sviluppo dei mezzi d'espressione, nel quale si presentano storicamente il rilievo e la pittura. L'uno e l'altro c'erano stati anche prima; ma questo, secondo la deduzione, pare che debba essere il loro posto. Lasciando da parte il rilievo, egli si ferma specialmente sulla pittura, per coglierne il carattere fondamentale, che è quello d'essere una pittura, diciamo così, plastica, intesa a rappresentare sopratutto la corporeità e l'ideale del corpo umano. Nel musaico del museo di Napoli, la *Battaglia d'Alessandro*, trova tutti i caratteri del rilievo; nelle pitture campane riscontra, in accordo col Wickhoff, un modo d'usare il colore rivolto unicamente a dar forte risalto al modellato delle figure; nelle pitture delle catacombe osserva frammenti dell'antico, usati a scopo simbolico, e che hanno lo stesso carattere plastico. Il pensiero dell'A., non espresso decisamente in nessun punto, ma diffuso in tutti questi ultimi capitoli, è che la pittura, in quanto espressione del vero *sentimento ottico*, debba abbracciare non solo le figure umane, ma ogni altro oggetto dell'ambiente e il paesaggio, in una unica visione luminosa, nella quale le figure e tutto il resto abbiano come la stessa importanza rispetto alla luce che li manifesta. Tale pittura più vera, più lontana dalla plastica, egli la vede come qualcosa che sorgerà dopo; è già accennata nelle pitture campane, e nel *Salterio di Parigi* il paesaggio ha acquistato un vero valore. — Pare, in virtù di questo concetto, che la pittura di carattere plastico sia colpita da un giudizio di biasimo: pare, ma non oserei affermare che il pensiero dello S. sia decisamente questo. A noi non importa se il biasimo sia meritato o no; ma notiamo soltanto che se esso non c'è, non c'è neppure la lode, vale a dire non c'è alcun giudizio. Se il biasimo è nascosto ed implicito, esso non deriva punto dal mezzo d'espressione della pittura; giacchè è lo stesso mezzo quello usato nelle pitture campane e quello usato dai paesisti del secolo decimonono: nell'un caso e nell'altro si tratta di colori distesi sopra un fondo. Il criterio per biasimare la pittura plastica l'A. può trovarlo solo in quel concetto che s'è formato della vera pittura; — il quale sarebbe da discutersi, ma non è certo derivato semplicemente dall'osservare che i dipinti si fanno mettendo colori l'uno accanto all'altro. Anche per giudicare la pittura della tarda antichità l'A. non può dunque sperare di sbrigarsi del suo cómpito col semplice mezzo d'espressione. Ma, io dico per giudicare? Non può dirci neppure perchè la pittura di quell'epoca fu così e non altrimenti, giacchè il dire che essa rappresentò specialmente la corporeità dipende tanto dal mezzo d'espressione della pittura, quanto i nostri destini dipendono dall'apparizione delle comete.

Ma, — sempre ad illustrare il suo periodo artistico, — lo S. ricorre, infine, ancora ad altri fattori storici, oltre quelli che, senz'accorgersene, aveva già introdotti parlando d'una pittura di carattere plastico. L'arte da Augusto a Giustiniano subisce per lui l'influsso della poesia da una parte, e dell'architettura dall'altra. L'influsso della poesia, che fu l'arte dell'impero per eccellenza, si vede nella scultura divenuta narrativa, per esempio nei rilievi della colonna traiana: si vedrà in séguito nel *Rotulo di Giosuè* e in tutta l'arte illustrativa dei testi. L'influsso dell'architettura si vede invece nei musaici, quali quelli di Roma a S. Pudenziana, di Ravenna a S. Apollinare e S. Vitale, nei quali le figure son disposte per effetti architettonici. — E ancora qui la domanda: cosa sono questi altri ingredienti?; queste arti che sorgono a dominare le loro sorelle? E il giudizio negativo ed ironico, che l'A. dà dei rilievi della colonna traiana, da che cosa gli viene ispirato?

I caratteri trovati dallo S. nel periodo intermedio tra l'antichità e il medioevo potranno essere più o meno giusti; ma è certo che egli si muove nel concreto, nella storia, pur credendo di trattare concetti, dedurre forme d'arte, e considerare mezzi d'espressione. Il proposito di teorizzare, come ho detto, gli impedisce di far semplicemente la storia e gli impone di generalizzare ogni fattore, estenderlo, guardarlo come *legge*, o che so io; il che dà un carattere d'impreciso e vago al quadro storico che egli pur vorrebbe definire. Egli non arriva mai al particolare, alle opere singole, e neppure si risolve a considerare fattori storici, i quali troppo apertamente son refrattarii ad assumer sembianza di *leggi* o *concetti:* il carattere plastico o l'influsso della poesia e dell'architettura gli sembrano, pur essendo storia, qualcosa ancora degna della dignità di teoria; non gli sembrerebbero degni del suo cómpito, non dico, se fosse noto, il carattere personale del pittore che ideò la *Battaglia d'Alessandro*, o le condizioni economiche dell'impero romano, ma perfino le notizie più generali sulla coltura di questo periodo. Con simile roba la sua storia sarebbe stata una..... storia, e non, insieme, una teoria. L'A. avrebbe tradite le sue più alte aspirazioni. — Io credo, difatti, di non ingannarmi, dicendo che il libro, che ho esaminato, è nato nel seguente modo. L'A., avendo osservato il carattere plastico della pittura della tarda antichità, e tenendo presente il sentimento della corporeità dei greci, ha voluto veder sistematicamente uno sviluppo di questo sentimento; confortato da una parte dalle teorie estetiche recenti, dall'altra dagli esempii di altre storie-teorie; spronato principalmente a polemizzare dal Riegl, negatore, per un certo periodo d'arte, di quello stesso sentimento. Come storico egli è partito certo, — e il titolo del libro lo accusa, — dalla tarda antichità; come teorico ha ridotto l'osservazione di questo periodo negli ultimi capitoli, ed è stato costretto a cominciar dall'Egitto e..... oltre l'Egitto. Nè è privo d'interesse questo modo di formazione, il quale rispecchia assai bene lo stato mentale di confusione tra storia e teoria, nel quale ha le sue radici.

Avendo riguardato il libro presente come un'occasione a mostrare in generale che cosa siano le teorie estetico-psicologiche applicate alla storia, io non ho potuto guardare da vicino i meriti dell'A., dove mi pare che ne abbia, specialmente come uomo di gusto. In Italia non v'è traccia di queste correnti nuove nella storiografia artistica; la Germania invece ha prodotto e va producendo estetiche psicologiche e storie dell'arte con base empirica, le quali insieme convergono a suscitare le questioni, cui abbiamo creduto utile accennare. Sono numerosissime le questioni che suscitano, non divertenti davvero a trattarsi, ed alcune così assurde che si preferirebbe non toccarle: gli errori vi s'incrociano e confondono in mille modi. Esaminandone alcune, del resto, s'intendono, io credo, tutte: avendone guardata qualcuna, si resta forse meno disorientati nell'aprire uno di tali libri, nei quali spesso poi si trovano ottime cose, che aumentano la confusione. Ma io spero inoltre di aver chiarite le principali, riferendomi all'uso, nella storia, del concetto di *Einfühlung* e delle sue leggi, alla deduzione o costruzione *a priori* della storia dell'arte, e ai mezzi d'espressione considerati non soltanto come unico materiale storico, ma come criterio di giudizio. — Del libro, che ci ha offerto questa occasione, aggiungerò solamente che esso, *malgrado questa occasione*, non è antipatico e si legge con piacere. L'A., insieme col gusto, mostra un amore appassionato della ricerca, e il bisogno più di cercare direttamente che attraverso il pensiero altrui: non ha punto quell'indifferenza, sempre intollerabile in un estetico o in uno storico dell'arte, così tipica, per esempio, nel Lipps; ha scritto il suo volume con una forma troppo spesso diseguale, ma sempre ricca di calore.

ALFREDO GARGIULO.

FEDERIGO NIETZSCHE. — *Le origini della tragedia ovvero Ellenismo e pessimismo*, traduz. di M. Corsi e A. Rinieri. — Bari, Laterza, 1907 (8.°, pp. XIX-253).

Quanti comprenderanno davvero, malgrado lo splendore e la plasticità della forma, questo genialissimo libro del Nietzsche, di cui ci viene ora offerta una traduzione italiana, se non buona, passabile? Contro l'apparenza di comprensione, che nasce dalla moda del nietzschianismo, mi sia lecito insistere nel mio dubbio.

Gli elementi interpetrativi delle *Origini della tragedia* sono tutti nel periodo classico della letteratura e della filosofia tedesca. Chi non conosca intimamente la poesia di Goethe e di Schiller e dei minori di quel tempo, la filosofia di Kant e di Jacobi, di Fichte e di Hegel e dei minori fino a Schopenhauer, la storia letteraria di Herder e degli Schlegel, crederà, nel leggere le pagine del Nietzsche, di aver capito, ne ripeterà affermazioni

e frasi, approverà o contrasterà; ma, in fondo, non avrà capito: sarà rimasto alla superficie. Il libro del Nietzsche è figlio legittimo del periodo goethiano: è un ultimo prodotto di quel gran movimento; venuto a luce troppo tardi (1871), in un tempo in cui il movimento era cessato e gli animi erano affatto alienati dai problemi che agitarono la generazione precedente, o meglio, antiprecedente.

Conforme alle tre serie di elementi interpetrativi che ho accennato, *Le origini della tragedia* contengono, in primo luogo, una metafisica, cioè un tentativo di soluzione del mistero della realtà: metafisica per la quale si accettano come premesse le scoperte kantiane, si proclamano i limiti e quindi il fallimento della scienza, e si cerca la soluzione del mistero nell'Arte, come già altri avevan fatto (e tra essi lo Schelling della prima maniera). In secondo luogo, contengono un tentativo di storia letteraria nel più schietto stile dei primi creatori della storia letteraria in Germania: ossia fatto con una ricerca, in cui la filologia serva da mero strumento per giungere alle condizioni spirituali dei tempi passati: le interpetrazioni, che vi si discutono come degne di discussione, sono sempre quelle di Goethe, di Schiller, degli Schlegel; con una punta di disprezzo verso gli epigoni come il Gervinus, e con completo silenzio verso i puri filologi posteriori. Infine, in tutto lo stile, c'è del poema: le *Origini della tragedia* si riattaccano alla poesia del *Faust*.

Credo che questo valore artistico del libro del Nietzsche sarà generalmente riconosciuto. « Avrei dovuto cantare quest'*anima nuova* — dice l'autore stesso, p. 7 — e non ragionare. Che peccato che io non abbia osato dire da poeta quello che avevo da dire! ». Vagheggiava la sua opera come un libro « per gli artisti che avessero qualità analitiche e retrospettive: specie particolare di artisti — soggiunge, p. 5, — che dobbiamo ricercare, ma che non riusciremo mai a scoprire ». Cioè, appunto, come un poema alla *Faust*. E non è da dolere che il Nietzsche abbia *ragionato*. Ne è venuto fuori un libro scientifico, sì, nell'assunto, ma circonfuso d'arte: una filosofia veramente poetica, in cui non manca nè la lirica nè il dramma nè la satira. Eschilo ed Archiloco, Euripide e Socrate, rappresentati dal Nietzsche, sono vere *dramatis personae*.

Quanto al valore della interpetrazione nietzschiana della storia letteraria greca, è noto che essa dette luogo a fiere polemiche tra i filologi tedeschi. E, senza dubbio, ha esagerazioni ed eccessive semplificazioni. Ma quale benefica efficacia ha esercitato o dovrebbe esercitare, ricordando alquanto bruscamente ai maneggiatori di testi che quei testi — sono anime.

Nel problema filosofico, il Nietzsche ha il gran merito di avere riconosciuto la povertà del pessimismo di Schopenhauer, che non intende la vita, amoreggia con l'ascetismo, ed è almeno altrettanto falso, quanto l'ottimismo cui si contrappone. Il suo problema fu: superare il pessimismo non con l'ascesi, ma con la coscienza piena della vita nel suo contrasto tragico.

Ma, sfortunatamente, egli aveva della filosofia un'idea errata, identi-

ficandola con quella scienza esatta che la Grecia creò e il mondo moderno perfezionò e di cui Kant riconobbe i limiti e l'impotenza. Gli rimase nascosta la filosofia vera e propria, che si vale di metodi ben diversi da quelli delle scienze operanti col principio della causalità fenomenica. In Socrate vide il precursore dei naturalisti e matematici, non il precursore del Platone dialettico, dell'Aristotile metafisico, dei neoplatonici, e della filosofia moderna, specie postkantiana. Di Kant stesso non vide se non il Kant della prima Critica, non quello delle altre due; sviato dallo Schopenhauer, che esaltò il primo Kant alle spese degli altri due, e ne mutilò l'opera per liberarsi dalla filosofia postkantiana. Di Hegel non sapeva nulla di preciso: quando vi accenna in qualche suo libro, mostra di averne l'idea comune e convenzionale, appresa forse dallo Schopenhauer. Se l'avesse conosciuto, avrebbe trovato un suo fratello spirituale, che amò la tragedia greca, da giovane odiò appassionatamente come lui il cristianesimo preferendogli la grecità, e, come lui, fu volto a cercare una congiunzione dell'elemento apollineo col dionisiaco.

La conseguenza di questa situazione mentale del Nietzsche fu che, pure ponendo egli benissimo il problema di una concezione della vita in cui il pessimismo sia un momento subordinato e secondario, non gli riuscì di risolverlo. Giacchè il suo affidarsi all'arte non era una soluzione eseguibile; ed egli non fu in grado di eseguirla. Anche quel tanto, che in questo indirizzo può sembrare un tentativo di soluzione, si manifesta subito come contradittorio al principio di una soluzione estetica. Infatti, le antichissime forme di arte, che il Nietzsche distingue nella Grecia, sono *più che forme di arte*: sono miti, cioè filosofia incipiente. Se egli vi trova alcunchè di soddisfacente, gli è appunto per l'elemento filosofico e non già per l'elemento artistico. Fino a che punto, poi, quegli elementi filosofici fossero reali, e fino a che punto il Nietzsche li trasportasse dal mondo moderno nella tragedia greca, è un'altra questione. Su ciò egli stesso ebbe un dubbio e un sospetto: « dobbiamo convenire — scrisse — che il valore del mito tragico, tale e quale noi l'abbiamo posto, non è mai stato percepito con vera chiarezza dai poeti e tanto meno ancora dai filosofi greci: il linguaggio dei loro eroi è, sotto certi punti di vista, più superficiale dei loro atti: il mito non trova in alcun modo nei discorsi la sua adeguata obiettività. Il succedersi delle scene e lo spettacolo dei quadri proclamano una saggezza più profonda di quella che il poeta può conseguire con parole e idee » (p. 172-3). Il medesimo nota per l'*Amleto* di Shakespeare. E una filosofia, e non soltanto un'arte, era quella che il Nietzsche si aspettava dal Wagner: e la sua delusione innanzi allo svolgimento dell'arte wagneriana, e specie innanzi al *Parsifal* e al romanticismo e cristianesimo del Wagner, non fu effetto di un tradimento che quegli fece al suo amico. Il tradimento, se mai, lo compì non Wagner, ma l'Arte; se tradimento può chiamarsi l'impossibilità di questa a fermarsi e ad assoggettarsi alle vedute filosofiche, e il suo seguire soltanto le varianti impressioni dell'anima umana.

Indicato il triplice significato del libro, filosofico, storico ed estetico, non entrerò in un esame minuto delle varie teorie che vi sono abbozzate, specialmente di estetica: teorie nelle quali, accanto agli errori, vive quell'elevato concetto dell'arte, che rifulse nel gran periodo *classico*, cioè nel periodo *romantico* della Germania. Io, che mi sono occupato di recente del problema degli opposti, auguro che questo libro del Nietzsche trovi in Italia molti lettori, essendo un'ottima propedeutica per comprendere la soluzione hegeliana, che è la sola vera, di quel gran problema. Ho per una gran parte, per la massima del suo sistema filosofico, combattuto Hegel, provocando i lamenti degli hegeliani; e mi corre perciò l'obbligo di proclamare tanto più energicamente, e sempre che me ne venga l'occasione, il merito di lui, dove lo vedo chiaro, indubitabile e grandioso.

B. C.

Giornale storico della letteratura italiana, diretto e redatto da Francesco Novati e Rodolfo Renier: vol. XLIX, f. I (145° della serie intera). — Torino, Loescher, 1907.

Il *Giornale storico della letteratura italiana*, fondato or sono venticinque anni e che conta già quarantanove volumi, resterà come un vero monumento dell'erudizione italiana moderna e un istrumento indispensabile allo studioso di letteratura, press'a poco come sono per lo storico i *Rerum italicarum* del Muratori. La sua importanza non è forse tanto negli articoli di fondo, quanto nelle rassegne e bollettini bibliografici, negli annunzii analitici e nelle cronache. Il movimento degli studii vi è seguìto nei suoi minimi prodotti, e di tutto è dato ragguaglio succoso e accompagnato da osservazioni. Si deve in gran parte al *Giornale storico* se la dignità della *recensione* (forma letteraria, che prima s'intendeva generalmente in Italia quasi soltanto come un annunzio elogiativo o, tutt'al più, un riassunto) è stata rialzata; e la recensione è stata concepita come una collaborazione del recensente al tema trattato dall'autore recensito. La qual cosa il pubblico colto non intende ancora bene; mentre l'uomo di studii sa che una recensione fatta sul serio vale più di molti libroni dal titolo pomposo.

Naturalmente, se il gran lavoro compiuto e organizzato dai redattori del *Giornale storico* fosse stato diretto da più completi criterii; se, per esempio, fosse stato più vivo il senso di quel che debba essere lo studio storico della poesia e della letteratura, e si fosse tenuta presente la distinzione capitale tra storia della letteratura e storia della coltura, storia della poesia e biografia, storia come interpetrazione del fatto estetico e storia extraestetica; se non si fosse confusa, come è spesso stato fatto, la storia col positivismo storico; l'opera del *Giornale storico* sarebbe stata meglio distribuita e proporzionata, più limpida e definitiva nei suoi risultati. Ma

essa ha rispecchiato le condizioni intellettuali d'Italia da un quarto di secolo in qua; e quindi anche alcune manchevolezze e pregiudizii di quel tempo; onde per certi riguardi va soggetta, com'è naturale, a riserve e deve essere riveduta. Ciò non toglie per altro che il *Giornale storico* abbia fatto moltissimo di utile, e creato un'ottima disciplina di studio. Anzi, bisogna dire che, appena formatasi in Italia una qualche seria speculazione teorica e metodologica, il *Giornale storico* ne ha tenuto conto, ne ha informato i suoi lettori, e ha mostrato col fatto il suo interessamento per tutti i tentativi di ricerca spregiudicata del vero.

Io, che sono da anni e anni lettore del *Giornale*, — e questa lettura appartiene ormai alle mie immutabili abitudini, nè finirà, credo, se non come si sciolgono i matrimonii: per la morte di uno dei coniugi!, — ho notato negli ultimi fascicoli una progressiva inquietudine degli scrittori di quella rivista verso ciò che essi chiamano il *rinascente esteticume*. E, in verità, non potrei dar ad essi torto nel loro malumore: è un fatto che sono ora parecchi tra i giovani, che han preso il vezzo di atteggiarsi a seppellitori delle indagini storiche e a goditori e rivelatori dell'arte in forza di attitudini spirituali straordinarie e incomunicabili. Con quali risultati? I risultati di codesto atteggiamento sono stati mere chiacchiere: da esso non è uscito nè una ricerca teorica qualsiasi, nè un qualsiasi giudizio critico nuovo su scrittori ed opere. E, se qualcosa di giusto si è pure affermato, è accaduto per un'inconsapevole applicazione di quei procedimenti razionali e di quella interpetrazione storica, che i brillanti negatori non riescono mai a negare del tutto nel fatto, come negano facilmente nelle parole fragorose.

Ma è strano che, volendo in qualche modo caratterizzare e ritrovar le cause del rinascente esteticume, il *Giornale storico* tiri in campo il mio nome. Io non ho bisogno di dare spiegazioni sul modo come intenda il rapporto di estetica e storia, anzi di filosofia e storia: ho con tanta cura e così minutamente elaborato il mio pensiero in proposito, che posso ormai dire, senza aver l'aria di avanzare una pretesa arrogante: — leggete ciò che ho scritto. — Della storia ho un concetto così alto, quale nessun positivista l'ha mai avuto: pel posto, assegnato da me alla storia sullo spirito umano (1), sono stato finanche tacciato di parzialità — per la storia. La dottrina estetica che io seguo è la sola che consideri l'arte come nascente nella storia, e inintelligibile fuori della storia. In questa rivista, se ho combattuto gli eruditi positivistici, ho combattuto egualmente gli estetizzanti a vuoto; e, se mai, tra le due degenerazioni, sono stato più indulgente verso la prima che non verso la seconda, perchè sento un invincibile rispetto per ciò che è frutto di lavoro, sia pure mal concepito. Nelle mie note sulla letteratura contemporanea, come negli studii del Gentile sulla filosofia contemporanea, si osserva il più rigoroso metodo di

(1) Vedi i miei *Lineamenti di logica*, cap. IV.

erudizione. I giovani, che a me si son rivolti e si rivolgono di frequente per consigli, sanno che non do mai altro consiglio se non di studiare qualche questione storica determinata, persuaso che lo stesso svolgimento del pensiero filosofico si giovi dal prendere come punto di partenza un problema concreto da chiarire; e sanno anche come io li tormenti con la storia delle questioni e con la bibliografia, e voglio da essi le prove che sanno moversi tra i libri, e li ammonisco di guardarsi dalle formule e dalle generalità. *La filosofia* — è il mio ritornello — *non ha per cómpito di liberarci dai fatti e dall'incomodo di comprenderli; ma, anzi, di farceli comprendere meglio, sebbene con maggiori fatiche.*

Ma, veramente, tutto ciò è ben noto anche agli scrittori del *Giornale storico;* onde il Renier, nel tirare in campo il mio nome, scrive nel fascicolo annunziato (p. 162): « Avrebbe mai pensato l'amico Croce, dopo l'esempio ecc. ecc. (*seguono parole troppo onorevoli per me perchè io possa trascriverle*), che della sua teoria estetica, madre incorrotta di corrotti figli, si ammantassero tanti per proclamarsi indipendenti da ogni sano tirocinio erudito e superiori ad ogni obbligo di studiare seriamente prima di scrivere? ». Io, dunque, non avrei colpa altro che accidentale nel male che ora si deplora; sarei causa bensì, ma causa innocente, del cattivo avviamento di *tanti:* sarei un padre *incorrotto* ecc., come suona la frase, la quale fu applicata, se non sbaglio, per la prima volta (non è vero, amico Renier?), ad un padre corrottissimo, al Frugoni!

Confesso che se dalle mie parole nascessero quegli effetti cattivi, la colpa dovrebbe essere in parte delle mie parole poco chiare. Ma non ce n'è nulla. Io nego assolutamente che vi sieno pochi o molti, che si ammantino delle mie teorie per ribellarsi alla disciplina degli studii. Coloro che finora hanno ricevuto da me l'impulso, hanno compiuto lavori più o meno felici, ma hanno sempre rispettato il metodo storico. Quanto agli altri, la prima cura che essi hanno avuto è stata di ribellarsi contro la razionalità della filosofia, la verità della storia, e l'assolutezza della critica estetica, ossia di distaccarsi nettamente così dalle mie teorie come da quelle degli storicisti. L'equivoco non è possibile; e, quando appena ce n'è stato un accenno, io, o altri per me, l'ha dissipato.

Le cause reali — del fatto che ora si osserva tra i giovani di un certo amore per la chiacchiera e di una certa nuova forma di retorica, che può chiamarsi esteticume o ricevere qualsiasi altro nome, a piacere, — sono da cercare altrove; e qualche cosa io ne ho detto nel fascicolo precedente di questa rivista. E, fatta la sua parte alla moda che trascina per qualche tempo anche giovani d'ingegno e di coltura, non bisogna poi scordare che in ogni tempo c'è un certo numero di persone che non sanno quel che si dicano e che stampano parole prive di senso; e per costoro non è il caso di darsi troppa ambascia e irritazione, convenendo, io credo, rassegnarsi e applicare l'*ignosce illis.*

B. C.

VARIETÀ.

I.

CRISTIANESIMO, SOCIALISMO E METODO STORICO

(A proposito di un libro di G. Sorel (1)).

I.

Giorgio Sorel è altrettanto, e forse più, noto in Italia che in Francia: collabora a parecchie riviste italiane; alcuni suoi libri sono stati pubblicati in edizioni italiane prima che in francese; e il suo nome è corso per tutti i giornali italiani, l'anno passato, nell'occasione del Congresso socialistico, come quello del più autorevole teorico del *sindacalismo.* Io ho la fortuna di conoscere il Sorel ormai da dodici anni; da quando cioè, nel 1895, egli, con alcuni suoi amici, fondò la prima rivista marxistica in Francia, *le Devenir social*, della quale io fui tra i collaboratori italiani, e vi pubblicai i miei saggi sull'interpetrazione del marxismo e sulle teorie del Loria e dello Stammler. Distratto in altri studii, ho poco seguito negli ultimi anni la letteratura socialistica; ma non ho mai cessato di leggere le pubblicazioni del Sorel per la fiducia che egli mi aveva ispirato con la sua singolare penetrazione e la sua somma lealtà.

Ciò che specialmente contrassegna questo autore è, a mio parere, la fortissima coscienza che è in lui dei problemi morali: il che non appare a primo aspetto, perchè il Sorel rifugge dalle ostentazioni di moralità e non prenderebbe mai per titolo di un suo libro, come già quel professore tedesco, *la questione sociale è una questione morale.* Anzi, a primo aspetto, si presenta in antitesi verso i moralisti di ogni sorta e qualità. Chi ama, odia; e odia soprattutto le falsificazioni delle cose che ama. Donde la polemica e la satira contro il moralismo, che si trova, per esempio, in Hegel e in colui, che fu anche in ciò suo fedele scolaro, Carlo Marx.

E il Sorel odia anch'egli i politicanti, che hanno sempre in bocca le grandi e nobili parole e la sublime indignazione; i giacobini, ed altri siffatti rigidi propugnatori di misure radicali dirette ad estirpare il male dal mondo; gl'intellettuali, che si deliziano nel vagheggiare i tipi della più squi-

---

(1) G. Sorel, *Le système historique de Renan*. I. Introduction. II. R. historien du judaïsme. III. R. historien du christianisme. IV. Les premiers temps apostoliques. Paris, Jacques, 1906 (8.o, pp. 475).

sita virtù; il loro pubblico, la gente di mondo, che li applaude e mostra di edificarsi. Allorchè egli discorre di politica contemporanea, la sua *béte noire* è l'eloquente deputato socialista francese, ed ex-professore, Giovanni Jaurés, contro cui non cessa di scoccare epigrammi gustosissimi.

Nel suo ultimo libro, che è di storia, — e del quale prendo a trattare, — sbucano da ogni parte le sue antipatíe consuete. Parla dei profeti giudei, della gente che viveva intorno al Tempio, mescolata alle faccende politiche del giorno; e ne spiega l'atteggiamento feroce verso i loro avversarii: — per essi, come pei rivoluzionarii del 93, tutto il male proveniva da alcuni individui, e bisognava, naturalmente, essere inesorabili contro codesti nemici della felicità universale: i rivoluzionarii del 93 erano insieme molto ottimisti e molto filantropi, e credevano di mostrarsi *eroici* mandando al patibolo la gente che impediva al bene di realizzarsi: sacrificavano — oh nobile sacrificio! — la loro *sensibilità* al desiderio di assicurare l'avvenire del mondo (p. 125). Parla di Filone ebreo, e non si lascia commuovere dalle *parole ammirevoli*, per le quali colui è lodato come una *grande anima*. « Io non ho troppa ammirazione per le *parole ammirevoli*, di cui c'è sempre grande abbondanza nelle epoche di decadenza. Il gran cuore di Filone non apparisce punto nel suo libro sulla Provvidenza, in cui infierisce sul suo nemico vinto e non tralascia occasione di colpire Flacco esiliato ». « Le *grandi anime* si riconoscono un po' troppo spesso dal loro gusto pel carnefice ». La filosofia di lui era una filosofia di società, ragionamenti *da visconti*: « La gente di mondo domanda che le si procurino dei sofismi, i quali le permettano di adottare la maniera di vita che desidera seguire, di trionfar delle critiche malevole con qualche risposta spiritosa, e di brillare innanzi alle persone incompetenti » (pp. 176-7). Non più di Filone, trova grazia appo lui il saggio imperatore Marco Aurelio. Non c'era alcunchè di convenzionale e di voluto — si domanda il Sorel — in quell'ostinazione di Marco Aurelio a voler vedere in luce rosea tutte le persone che lo circondavano? Illusioni proprie dei *cœurs d'élite*, dice Renan. « Sarà una cosa bella — ribatte il Sorel; — ma, quando si hanno illusioni tanto grossolane, non si è in grado di dare agli uomini consigli molto utili ». Il saggio imperatore associa all'impero un cattivo soggetto, Lucio Vero: « Ora, quando si ha un'*onestà coscienziosa*, non si confida la sorte di una parte dell'impero a un dissoluto e a un imbecille ». Era cieco alla vista della realtà ed era un retore: con tutte le sue belle massime, i contemporanei gli rimproveravano di essere stato meno franco di Antonino il Pio. Il vero motivo delle persecuzioni che Marco Aurelio ordinò dei cristiani, fu in ciò, ch'egli era superstiziosissimo. La storia del suo regno non è fatta per destare troppe speranze nel governo dei filosofi e degli intellettuali (pp. 324-330).

Il medesimo esame spietato è, nell'introduzione del libro, rivolto alle disposizioni d'animo dell'elogiatore di Marco Aurelio, di Ernesto Renan. Il Sorel ne rileva la scarsa sincerità, la compiacenza da letterato, l'assenza di ogni profondo spirito cristiano o religioso, la poca delicatezza nel parlar

di cose sessuali (pp. 36-66). Renan si vantava di aver solo nel suo secolo compreso Gesù e San Francesco. Ma bisogna star bene attenti a non scambiarlo per uno spirito d'asceta. Il mio sogno — scriveva Renan — sarebbe d'essere alloggiato, nutrito, vestito, calzato senza che io dovessi pensarvi, da qualcuno che mi prendesse ad impiego e mi lasciasse tutta la mia libertà. « Questo ideale — osserva giustamente il Sorel — è piuttosto quello del grasso canonico, di cui parlano le vecchie novelle, che non l'ideale francescano! » (p. 64).

La nausea prodottagli da tutta codesta vanità moralistico-letteraria fa scrivere perfino al Sorel: « Io mi domando se tutta la nostra morale contemporanea non sia anch'essa una rettorica: il signor Buisson, in un suo discorso parlamentare, l'ha definita: — il fiore e il frutto della civiltà raccolta attraverso i secoli, presso popoli diversi, nelle religioni e nelle legislazioni di tutte le epoche e di tutto il genere umano. — Una compilazione siffatta di belle astrazioni non potrebbe essere altro che chiacchiera » (p. 326).

Ma codeste negazioni sono come l'involucro di un'affermazione, di solito sottintesa, eppure costantemente presente in tutta l'opera del Sorel. È l'affermazione di una moralità austera, seria e senza frasi, di una moralità di combattimento: di quella, che soltanto serba vive le forze, che muovono la storia e l'impediscono di stagnare e impaludare. Così, alle antipatie accennate di sopra, fa riscontro in lui la forte simpatia per la severità già quasi kantiana dei grandi cristiani francesi del secolo XVII (p. 84): alla riprovazione pel modo romantico di concepir l'amore e le relazioni sessuali, risponde la sua energica insistenza, che una condizione morale di società « si giudica pel modo in cui vi si praticano le relazioni sessuali » (p. 159, cfr. 83). Sopratutto, il Sorel è contrario all'abbracciamento universale, agli accomodamenti e transazioni che, soddisfacendo interessi materiali e transitorii, compromettono quelli profondi e duraturi.

E in ciò per l'appunto mette radici la sua teoria *sindacalistica*. Tenendo fermo ai risultati capitali e cioè al modo generale in cui il Marx pone il problema della civiltà moderna e del proletariato, il Sorel nota che vi è un problema, che il Marx non ha studiato, e che concerne l'*organizzazione* del proletariato.

A cagione dell'indeterminatezza del pensiero del Marx su questo punto, è accaduto che l'idea di governo e di espediente politico abbia operato da fermento corruttore, onde oggi ha luogo un vero tradimento allo spirito del marxismo: « la sostituzione completa dei principii del Marx con un miscuglio d'idee di Lassalle e di appetiti democratici ». Si è creato uno dei soliti equivoci fantasmi moralistici: il *dovere sociale;* e la proclamazione di questo preteso *dovere sociale* è diventato il maggiore ostacolo al socialismo. La borghesia non è più intenta alla sua unica e grande missione storica: l'accrescimento della ricchezza; si è messa ad esercitare la filantropia e a proteggere coloro che le incutevano timore. « I lavoratori fanno appello ai buoni sentimenti dei loro

padroni, chiedono a questi di far loro l'elemosina di salarii migliori, e accettano che i loro capi li rappresentino, come bambini che bisogni trattare con indulgenza ». Non più ormai borghesia e proletariato stanno di fronte come due mondi divisi e nemici: si va inaugurando la « vigliaccheria generale ».

Perchè il proletariato si organizzi, si richiedono tre condizioni: che esso crei delle istituzioni sue, nelle quali possa far completamente di meno del concorso di persone estranee alla sua classe; che, per mezzo di una cultura morale, acquisti una chiara coscienza delle responsabilità personali, e così esiga dai suoi funzionarii una probità superiore a quella dei funzionarii borghesi; e che tutta la sua attività abbia per origine e scopo la lotta di classe. Condizioni non facili ad ottenere, senza dubbio: ma condizioni necessarie. Da esse derivano i consigli pratici che il Sorel rivolge agli operai; e che riassume così in tre capi: 1.° Riguardo alla democrazia: non più perseguire l'idea di conquistare molti seggi legislativi, accordandosi coi malcontenti d'ogni genere; — non prendere una parte attiva all'anticlericalismo; — non presentarsi come il partito dei poveri, ma come quello dei lavoratori; — non mescolare il proletariato operaio cogli impiegati delle amministrazioni pubbliche; — non mirare all'estensione del demanio dello stato; — 2.° Riguardo al capitalismo: respingere ogni misura, che possa restringere l'attività industriale, anche quando essa sembri momentaneamente favorevole agli operai; — 3.° Riguardo a quanti son favorevoli alla conciliazione (filantropi e politicanti): rifiutare di entrare in ogni istituzione, che tenda a ridurre la lotta di classe a una rivalità d'interessi materiali; — rifiutare ogni partecipazione di delegati operai alle istituzioni create dallo stato e dalla borghesia; — rinchiudersi nelle camere del lavoro — di qui la denominazione di *sindacalismo*, — e concentrare attorno ad esse tutta la vita operaia (1).

Il Sorel dà perciò somma importanza allo sciopero generale; e, anzichè turbarsi per la minacciosa violenza, riconosce in quell'istintiva violenza proletaria « la salute dell'umanità ». Non produrrà effetti immediati: sarà un *mito:* non importa. « La morale non è già un insieme di precetti, ma uno *stato di entusiasmo* che ci permette di vincere gli ostacoli rizzati dalle abitudini inveterate sulla via del progresso, i pregiudizii e il desiderio d'immediati godimenti. Lo sciopero generale, che fa balenare agli occhi del produttore questo ideale di una libera officina, è il solo che possa suscitare entusiasmi per il lavoro. Ch'io mi sappia, nè le conferenze scientifiche o storiche, nè la cooperazione, nè il mutualismo,

---

(1) Vedere principalmente il libro: *Insegnamenti sociali dell'economia contemporanea: degenerazione capitalista e degenerazione socialista*, ediz. orig. italiana a cura di V. Racca, Palermo, Sandron, 1907. Ho riassunto e trascritto dalla conclusione del volume, pp. 392-398.

nè gli altri ingredienti spacciati dagli speziali della pace sociale, sono in grado di produrre alcunchè di analogo » (1).

Queste conclusioni sono il risultato di un'intera vita di osservazioni e di pensieri e di studii, mossa da sete di verità e di giustizia. Il Sorel non è un uomo politico nè un aspirante alla vita politica: non è neppure un proletario (è un ingegnere di ponti e strade a riposo). Lo studio a cui si è consacrato da anni nasce da profonda vocazione; e le semplici parole, con cui chiude la prefazione alla seconda edizione del suo opuscolo su *L'avenir socialiste des syndicats*, dicono tutto il suo animo: « Operai, credete all'esperienza di un compagno che non ha niente da domandarvi, e che, avendo conosciuto assai da vicino gli uomini, non si lascia illudere da fantasmagorie: occupatevi dei vostri affari, cioè organizzate le vostre camere di lavoro e le vostre cooperative: associatevi con gli altri dello stesso paese per discuter tra voi questioni pratiche; e lasciate i politicanti alla loro opera di coprirsi d'ingiurie l'un l'altro. Voi farete così del buon socialismo » (2).

Per l'indole di questa rivista io non posso, naturalmente, entrare in questioni di politica contemporanea; nè intendo giudicare i varii indirizzi del riformismo, del sindacalismo e dell'integralismo. Ma ciò che posso dire, considerando dal solo punto di vista scientifico, è che il Sorel coglie l'essenza del problema. Se il movimento proletario interessa così profondamente ogni cervello non superficiale, gli è perchè in esso si scorge il disegnarsi di un movimento progressivo del genere umano: un'infusione di nuova energia spirituale, per opera di una classe sociale che s'inoltra nel campo della storia. Ridotto a una questione di agevolazioni materiali, di vita più comoda, di cure e previdenze, esso non oltrepasserebbe l'interesse dei problemi di cui si è occupata la beneficenza di tutti i tempi, e che appartengono alla benevolenza e carità privata. Il socialismo, per essere moralmente benefico al proletariato e all'intera società umana, dev'essere una conquista e non una concessione: non si può socializzare l'umanità, come ora si fa la prova d'industrializzare la città di Napoli, con una commissione governativa d'inchiesta e con una legge dello stato!

I teorici del socialismo han sempre sostenuto che i proletarii non vogliono far altro che imitare la borghesia, la quale liquidò il regime feudale giovando alla causa dell'intera società: così essi vogliono, allo stesso fine, liquidare a loro volta la borghesia. Sta bene: ma la borghesia ha una storia eroica: ha saputo organizzarsi, lottare ed aspettare: ha saputo sagrificare intere generazioni per assicurare la vittoria dei figli e dei ne-

---

(1) Vedi l'importantissimo opuscolo: *Lo sciopero generale e la violenza*, Roma, tip. Industria e lavoro, 1906: il testo francese, che contiene maggiori sviluppi, fu pubblicato nel *Mouvement socialiste* (gennaio-giugno 1906).

(2) *L'avenir socialiste des syndicats*, nouv. édition, Paris, Jacques, 1901, p. XIX.

poti: è stata, nel miglior senso, idealistica. Chi ricordi la storia di uno dei movimenti più recenti della borghesia europea, quella del risorgimento italiano, trova subito largamente da esemplificare. Senza l'educazione mazziniana all'intransigenza, l'unità d'Italia non si sarebbe fatta. Se i vecchi governi e i ribelli si fossero messi d'accordo, come talvolta si tentò, per transigere, l'unità d'Italia non si sarebbe fatta. Il proletariato, che vuole imitare la borghesia nella distruzione di una vecchia società, deve dunque aver la forza d'imitarla anche nei metodi severi della distruzione e della riedificazione.

Tali condizioni pone la storia; e, con l'osservanza di esse, il socialismo è tanto poco pauroso all'occhio del pensatore quanto è poco pauroso *ciò che è necessario*. Ma diventa pauroso (parlo sempre dal punto di vista del pensatore) quando sia un socialismo di lega impura, di sorpresa, di maschera o di transazione: perchè l'*arbitrario* non può non essere pauroso.

II.

Lo studio del movimento proletario ha via via condotto il Sorel a rivolgere la sua attenzione e la sua indagine alla storia delle origini del cristianesimo. È di data non recente il raccostamento del socialismo col cristianesimo; ma è stato svolto di solito in un parallelo superficiale, mettendosi in rilievo ciò che pareva esservi di comune tra l'uno e l'altro movimento circa le idee di fratellanza, di giustizia, di ordinamento della proprietà, e simili. La relazione studiata dal Sorel è ben più importante e reale.

Il cristianesimo fu per l'appunto un'infusione di vita nuova: fu un *cominciamento*. La civiltà antica presentava, al principio della nostra era, una generale decadenza di vita interna, come è documentato dalla decadenza delle arti e del pensiero: non più originale e vigorosa vita estetica e filosofica: le superstizioni pullulavano dappertutto. « Gli uomini, che rappresentavano l'*intelligenza*, proseguendo i loro interessi personali, avevano stimato utile di allearsi a coloro che sfruttavano la *pubblica credulità*, e avevano così fatto sparire ogni possibilità di una cultura razionale » (p. 333). Certo, la filosofia ellenica era giunta a un grande risultato: all'idea monoteistica. Ma questa idea dell'unità divina era collocata « in un campo puramente intellettuale, fuori d'ogni esperienza o contatto con la vita. Quanto più tale metafisica si veniva affinando, tanto più si faceva di Dio un meccanismo necessario in teoria ed inutile in pratica » (p. 169). Quel monoteismo era un'ossatura intellettualistica, che i culti popolari rivestivano, senza che si producesse una vera compenetrazione tra pensiero e religiosità (p. 168).

Di fronte ad esso, grandeggiava, per chi ora considera con l'occhio di storico, il monoteismo giudaico. In apparenza, le due concezioni, quella dei filosofi greci e quella del popolo ebreo, si somigliavano; e la

somiglianza colpì subito gli ebrei ellenizzanti, che molte formule platoniche riconobbero perfettamente applicabili a Jahvé, e furono tratti perciò a spiegare tale coincidenza mediante prestiti fatti alle loro sacre scritture dagli autori pagani. Questa falsa interpetrazione dell'indole della filosofia ellenica ebbe grandi conseguenze: accettata poi dai cristiani, rese possibile un'unione di filosofia greca e cristianesimo, e dette origine a quella strana combinazione che è la teologia cristiana (pp. 168-9). Ma, fuori delle somiglianze superficiali, si avevano differenze profonde, che spiegano perchè il rinnovamento religioso non potè nascere in Grecia.

Il monoteismo giudaico era ancora, al principio dell'era cristiana, assai vicino alle religioni primitive. « In esso il soprannaturale era restato arcaico, diffuso e indeterminato, ma sperimentale: questo soprannaturale poteva prestarsi a molte combinazioni precise, posto che nuove condizioni storiche menassero a concepirvi un'*economia*. La storia del domma trinitario ci sembra ora assai poco comprensibile perchè noi l'esaminiamo da un punto di vista razionalistico progredito; per intenderne la genesi, bisogna collocarsi a un punto di vista affatto opposto, supporre un divino indeterminato, in cui la sperimentazione faceva conoscere attività distinte » (p. 169). Cosicchè il giudaismo e la teodicea naturale dei greci potevano somigliarsi dal punto di vista astratto; ma nella realtà erano cose opposte (p. 170). E mentre quella teodicea si mostrò infeconda, e la filosofia cercava di favorire le superstizioni popolari e perfino la ciarlataneria, il giudaismo fu sempre avverso alle superstizioni (p. 171). Per questo carattere che di tanto lo elevava sull'opera degli ultimi filosofi dell'antichità, che andavano diventando ridicoli taumaturgi, e pel carattere straordinariamente arcaico del suo soprannaturale, che poteva essere lievito di una rinascita religiosa, e per l'analogia affatto formale in cui esso mise la sua concezione monoteistica con quella ellenica, procurando per tal modo alla religione i mezzi della metafisica, il giudaismo potè rendere un immenso servigio alla civiltà moderna; e par che si debba ad esso perfino l'esser noi rimasti in contatto con la tradizione classica (pp. 171-2).

Ma se la civiltà moderna, e il cristianesimo prima di tutto, dovette tanto al giudaismo, — che gli lasciò una serie di libri sacri e una storia che questo fece sua, una severa disciplina dei costumi, e un modo di utilizzare tutto ciò per propaganda e per difesa (p. 72), — sarebbe affatto erroneo considerarlo come un semplice perfezionamento del giudaismo, o una sintesi del monoteismo giudaico e del politeismo greco (pp. 459-60). La continuità, che il Renan riconosceva tra il giudaismo e il cristianesimo, non viene già dal fatto che questo dapprima fu giudaico, ma dall'essere sorto da una rivoluzione operata in un paese giudaico (pp. 467-8). Il cristianesimo cominciò veramente un'era nuova. Potrebbe dirsi che esso portò alle popolazioni ariane una rinascita della loro propria religione. « La ragione di una culla semitica per una religione ariana si trova così spiegata: era necessario che le idee ariane potessero tornare all'infanzia, e ciò non

era possibile se non in un ambiente rimasto fino allora estraneo ad ogni mitologia e filosofia » (p. 469).

Non mancarono tentativi di fare abortire il movimento cristiano con l'addomesticarne la barbarie: tale fu forse quello degli gnostici che rigettavano il Vecchio Testamento e stimavano assurdo l'ardore dei martiri (pp. 207-8). Ma la nuova religione fu salvata dall'idea di *scissione*, dall'assoluto contrasto in cui i cristiani si sentivano verso la restante società: le persecuzioni li aiutarono a ciò, e l'opera dei martiri fu feconda: la letteratura della Bibbia, o di derivazione biblica, fu anche di vigoroso sussidio, pel suo carattere antirazionalistico e per l'arcaica concezione che conteneva delle relazioni sociali (pp. 206-7). Venuto il suo momento, il cristianesimo, che aveva saputo lottare animato dal suo spirito nuovo, prese la direzione del mondo.

L'origine e la fortuna del cristianesimo, che spesso si è cercato di spiegare con ipotesi mediocri, si spiega dunque, ben più profondamente e semplicemente, con l'idea vichiana del *ricorso* (pp. 459-61). Al nostro filosofo il Sorel, — che già gli consacrò uno studio nel *Devenir social*, — fa esplicito appello; mentre non cela la sua diffidenza verso i metodi razionalistici d'interpetrazione della teologia protestante. Fu un *ricorso*, cioè un rinascere di spirito religioso. L'errore di Vico consistè nel credere che i ricominciamenti non possano accadere se non estendendosi alla totalità delle relazioni umane; e perciò egli non ne seppe indicare altro che un solo: il medio evo, che seguì l'invasione dei barbari. Ma, corretto il suo principio nel senso che i ricominciamenti possono concernere anche una parte minima dell'attività e diventare crisi parziali, se ne mostra tutta la fecondità (pp. 74-5).

La storia cristiana presenta molti *ricorsi:* le crisi sono ritorni alle origini appoggiati dalla chiesa, la quale stima necessario alla sua autorità l'avere un aspetto immutabile, anche quando la sua teologia riceve le più gravi trasformazioni: il regno di Dio continua sempre ad esistere nel suo seno ed essa favorisce tutti i ringiovanimenti che tendono a gittare ai suoi piedi un mondo più sottomesso (p. 78, cfr. 74). Anche la Bibbia ebbe i suoi ricorsi, come libro che fornì di formule e di eloquenza gli spiriti rivoluzionarii in parecchi periodi storici, come tutti sanno, fino al secolo XVII (pp. 206-7). D'altra parte, non si può sconoscere la persistenza o il riapparire nella storia cristiana del giudaismo in ciò che aveva di vecchio. Anche chi esamini le più recenti manifestazioni del cattolicesimo, non può dubitare che *parecchi cattolici moderni* — come scrive il Sorel (p. 14 *n*) — *hanno affatto cessato di essere cristiani.*

Io ho cercato di mettere in rilievo, servendomi quasi sempre delle stesse parole dell'autore, l'idea fondamentale del libro del Sorel; ma mi sarebbe impossibile riassumere, o anche accennare, tutte le interpetrazioni felici e le idee ingegnose, ch'egli sparge nel corso del libro sulla storia d'Israele e sulla primitiva storia cristiana. Mi limiterò a ricordare, per la prima parte, le sue osservazioni sulla diversità di vita sociale, cui si rife-

risce la legislazione del *Libro dell'alleanza* e quella del *Deteuronomio*; sui profeti del nord rappresentati da Elia, e i profeti che vissero intorno al Tempio; sulla vita di Gerusalemme, il cui centro era il Tempio, e sul regno di Salomone; sulle condizioni dello spirito ebreo durante e dopo la servitù babilonese; sulle apocalissi giudaiche e la figura del *figlio dell'uomo*.

Quanto alle origini del cristianesimo, la ricostruzione storica del Sorel ha tre ipotesi per capisaldi: sul quarto evangelo, che egli crede documento antichissimo, nato pochi anni dopo la Passione, nel periodo ditirambico della vita cristiana, scritto primitivamente in ebraico e tradotto in greco da persona che non l'intendeva più in tutti i particolari; — sulla costituzione monarchica dell'episcopato; — e sull'eucarestia, la quale fu prima accompagnata dalla credenza nella presenza reale di Gesù e si congiunse poi con la speranza d'un millenio, finchè diventò semplice culto.

Altri punti importanti ed originali concernono il carattere liturgico dei tre evangeli sinottici, lo svolgimento del messianismo, la parte spettante a S. Paolo nel cristianesimo primitivo (la quale il Sorel tende a ridurre d'assai), la storia delle persecuzioni; ed infine la continua discussione delle teorie del Renan, del quale il Sorel mette in rilievo lo spirito ostile alla chiesa con cui si accinse alla sua opera, e la confusione che, da letterato, faceva della religiosità con le leggende antiche e i racconti popolari (1). Malgrado le molte censure appropriate, il Sorel riconosce il merito grandissimo del Renan, che, tra l'altro, ha dato posto nella letteratura francese alla storia del giudaismo e cristianesimo. E conviene anche avvertire che qual complemento di questo libro bisogna considerare l'altro, pubblicato nel 1901 dal Sorel, *La ruine du monde antique* (Paris, Jacques); in cui si esaminano le sorti posteriori del cristianesimo, dopo che fu diventato religione ufficiale, e come si andasse corrompendo, e corrompesse a sua volta la civiltà antica, alla cui vita si venne adattando: mentre contribuiva insieme ad abbassare le funzioni dello stato ed inaugurava un'economia rovinosa (2).

Ma dall'idea generale che ho esposta risulta chiara la relazione che il Sorel pone tra la storia delle origini del cristianesimo e i problemi del moderno movimento proletario. Del raffronto egli si serve per fare scaturire una luce assai viva sopra alcuni aspetti dell'uno e dell'altro processo storico. Eccone un esempio. Innanzi al quadro violentissimo che si suole tracciare delle persecuzioni contro i cristiani onde costoro sarebbero vissuti per due secoli e mezzo in un' « atmosfera sanguinosa », il Sorel scuote la testa; e crede che la parte delle repressioni sia stata alquanto esagerata e che lo svolgimento del cristianesimo si debba a cagioni che possono dirsi

---

(1) Vedere anche le osservazioni sull'influenza della vita di Francesco d'Assisi nella concezione della *Vie de Jésus*, e sui motivi di politica contemporanea che operarono nella concezione del *Marc-Aurèle*.

(2) Ne detti io un cenno in *Rivista di filos. e sc. affini*, VI, 252-3.

normali (p. 312). La letteratura dei cristiani, cui attingiamo, era una *letteratura di perseguitati;* e perciò non può non dare, di necessità, una rappresentazione assai inesatta degli atti di repressione, rimproverati ai governi. Ha destato meraviglia che così pochi grandi personaggi fossero vittime delle persecuzioni: Tertulliano non fu mai arrestato, Origene non fu messo a morte. « Gli storici futuri della Germania proveranno la stessa meraviglia leggendo le biografie di Bebel e di Liebknecht. Nei giornali socialistici si accusano spesso i governi di prender piacere a versare il *sangue operaio:* par d'intendere un'eco della letteratura cristiana! » (p. 315). Un altro ravvicinamento è tra lo gnosticismo e il socialismo *des gens cultivés contemporains* (pp. 207-8 *n*). L'eredità che il giudaismo lasciò al cristianesimo gli fa pensare a quella che il socialismo deve pur sapere accettare dal mondo capitalistico (p. 72).

La tendenza fondamentale, per altro, è nel valore dato all'idea di *scissione*, come metodo di lotta e di vittoria che il cristianesimo adottò, e che il socialismo deve adottare, se non vuole disperdersi e lasciarsi corrompere corrompendo a sua volta. E qui il raffronto si traduce in un ammonimento, che diventa esplicito nella conclusione del suo libro sulla *Degenerazione capitalista e la degenerazione socialista:* « Il cristianesimo avrebbe potuto molto probabilmente ottenere la tolleranza, come tanti altri culti esotici, come il giudaismo: ma esso cercò d'isolarsi; e provocò così diffidenze, e persino persecuzioni. Furono i dottori intransigenti coloro che impedirono, che la nuova religione prendesse un posto normale nella società romana: non mancarono persone sagge, che chiamarono insensati Tertulliano e tutti quelli che non volevano accettare alcuna conciliazione. Oggi noi vediamo che, grazie a questi insensati, il cristianesimo potè formare le sue idee e diventar padrone del mondo, quando suonò la sua ora » (1).

III.

Starei per dire che il libro stesso del Sorel è un *ricorso*, cioè un riportamento della storia alla sua intima natura: come ricerca della vita passata che è insieme vita presente, e rischiaramento di quelle parti del passato che, secondo i varii periodi storici, destano maggiore e più vivo interesse. E, come in ogni *ricorso*, c'è in questo suo modo di concepire e scrivere la storia alcunchè di *barbaro*, nel senso buono della parola, cioè di spontaneo e di rude. I lettori ordinarii saranno disorientati dall'apparente disordine della sua esposizione, da quel che in essa pare come scucito, e quasi séguito di appunti slegati; gli storici di scuola saranno scandalizzati dall'assenza del metodo tradizionale di esporre le questioni, passare a rassegna i testi originali, far la storia delle loro interpetrazioni, addurre la

(1) Op. cit., p. 396.

bibliografia dell'argomento. Ma chi sappia leggere mirando all'essenziale e trasferendosi nel cuore delle questioni, vedrà che ciò che manca al Sorel è, più che altro, ciò che egli disdegna: il belletto letterario ed erudito.

Nell'introduzione al libro, e qua e là nel corso di esso, il Sorel si ferma più volte a chiarire il suo metodo e ad esporre le sue idee sulla storiografia. Io, — che sin dal mio primo lavoretto filosofico, del 1893, ho insistito sull'indelebile carattere intuitivo ed estetico della storiografia, — non posso non applaudire alle osservazioni ch'egli fa circa la grande importanza di quelle che egli chiama *les interprétations de goût*, nelle quali era maestro il Renan (pp. 27-31): di quell'intuito, di quel gusto, di quel tatto, che non si può mai rendere in termini intellettivi e logici. Nella questione dell'efficacia che ebbero i linguaggi indigeni sul latino, a proposito dei rapporti affermati dall'Ascoli del gallo-romano col bretone, lo Schuchardt, dissentendo, tuttavia dichiarava: « La capacità dell'Ascoli di riconoscere attraverso densi veli il legame delle cose è così meravigliosamente grande, che io sono inclinato a dubitare piuttosto della finezza de' miei organi che della giustezza dei suoi risultati » (1). Ecco come un filologo sul serio rendeva omaggio a ciò che nella ricostruzione storica c'è, e ci sarà sempre, di genialità intuitiva ed estetica.

Un'altra teoria storiografica del Sorel mi pare giustissima nella sua tendenza, quantunque non saprei risolvermi ad accettarla nel modo preciso in cui egli la formula. Il Sorel distingue due diversi modi di trattar la storia, che chiama l'uno sistema *psicologico*, e l'altro sistema *scientifico.* Il primo consisterebbe nel tentativo di spiegare la genesi dei fatti mediante la conoscenza esatta degli individui che occuparono in un dato tempo la scena del mondo; il secondo, all'opposto, considererebbe il passato come una massa di cui l'andamento generale sia suscettibile di uno schizzo schematico, e si fermerebbe sulle relazioni che esistono tra i principii dominanti delle istituzioni e i sentimenti delle classi. Il primo si metterebbe dal punto di vista di una genesi di cose dovuta ad uomini determinati; il secondo guarderebbe gli uomini piuttosto come portatori di simboli che come creatori (pp. 5-7). Avrei anzitutto evitato i paragoni che il Sorel qui fa volentieri con la fisiologia, la biologia, la fisica, perchè non mi pare che tra il metodo concreto della storia e quello astratto di quelle scienze (in quanto *teorie* e *schematismi*; perchè è noto che hanno anch'esse parti *storiche* (2)) vi sia analogia alcuna. Ed inoltre, non credo che sia possibile distinguere davvero tra i due metodi di una storia individualizzante e di una storia d'istituzioni e classi: l'un metodo passa nell'altro, perchè gli individui appartengono

---

(1) *Slavodeutsches und Slavoitalienisches,* Graz, 1885, p. 5: cit. da E. Gorra, *Lingue neolatine*, Milano, 1894, pp. 85-6.

(2) Su di che, vedi in particolare il libro del Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (Freib. i. B., 1896-1902).

alle classi e le classi son composte d'individui (1). Il Sorel stesso, che vuole adottare il secondo metodo, non può tenersi fedele alla distinzione; ed è costretto, per dar solo qualche esempio, a studiare il carattere e l'opera di San Paolo, di Marco Aurelio, o di Filone giudeo.

Ma, se non saprei accettare questa distinzione del Sorel, mi pare, come dicevo, giustissima la *tendenza*, che lo ha spinto a porla. In fondo, che cosa vuole il Sorel? Studiare la storia delle origini del cristianesimo: 1°) senza andare a perdersi in quelle parti di essa che, per la mancanza di documenti, ci resta, e forse ci resterà sempre, oscura; 2°) dare il primo posto alle questioni importanti, togliendolo a quelle che sono sembrate tali, ma tali non son punto. Ora, è noto che gli eruditi soffrono spesso di codesta mania: per essi, le questioni essenziali non sono più quelle che veramente interessano la mente del pensatore; ma quelle che appaiono difficili, insolubili, proprie ad arzigogolarvi intorno, a fornire materia di dissertazioni e di volumi, a dare il modo di far pompa di sottigliezza. È questa la degenerazione dell'erudizione, fastidiosissima e sommamente antieconomica (2). Il Sorel riconosce che bisogna rinunciare ad ogni ricerca, che abbia per iscopo di ritrovare così i particolari della vita come l'insegnamento proprio di Gesù (pp. 240, 256). E, se tutta la storia dipendesse dalla conoscenza esatta delle biografie dei fondatori, bisognerebbe — egli dice — disperare di conoscer mai le origini cristiane (p. 257). Non possiamo conoscere di certo tutto l'insieme di queste origini; ma è molto più facile che non si creda dapprima scoprir le vie per cui costumi, istituzioni, idee pervennero allo stato, che ci si mostra alla fine del terzo secolo (p. 211). È ozioso stare a discutere degli incidenti che possono aver fatto nascere la credenza relativa alla risurrezione di Lazaro: la questione importante è sapere se questa credenza abbia prodotto qualche cosa nella storia del cristianesimo e perchè il miracolo non è stato menzionato dai sinottici (p. 37). Il Renan si occupa molto anche di un'altra risurrezione, di quella di Gesù; ma che essa abbia avuto luogo o no e che sia soltanto una leggenda, è un particolare assai secondario per la storia (p. 239). Ecco — scrive a proposito di questo problema della risurrezione il

---

(1) Vedi la teoria della storiografia, che ho data nel cap. IV dei miei *Lineamenti di logica*.

(2) L'amico E. G. Parodi (nel *Marzocco*, 31 marzo 1907), — discorrendo di uno dei soliti nostri dantisti, che ha avuto il coraggio di pubblicare una nuova dissertazione sul *piè fermo!* — scrive, scusando: « La sua mente acuta e ragionatrice è attratta dai problemi difficili, e alla sua scrupolosa e sicura coscienza di filologo si affaccia, come un preciso dovere, l'idea di scioglierli una volta per sempre, con metodo perfetto, ecc. ecc. ». Ma perchè poi non si sente più forte il dovere di trattar con metodo perfetto, e con più energica insistenza, le questioni capitali? Anzi, perchè queste vengono trascurate? Credo che sarebbe più esatto al *perchè* proposto dal Parodi sostituire l'altro: « perchè non si sa far di meglio, e si ha tempo da buttar via ».

Sorel (p. 235) — « ecco un bell'esempio di quel sistema storico che pretende insegnarci la genesi degli avvenimenti: si fanno fatiche enormi per spiegarci l'infinitamente piccolo (per es., l'entusiasmo di Maria di Magdala!), e si dimentica totalmente d'indicarci in qual modo il mondo potè accettare le illusioni di questa donna ». Ed ecco — dico io — la tendenza sanissima del Sorel ad opporsi alla degenerazione erudita; il che non ha che fare con una distinzione logica di due metodi di storia.

Ma codesta distinzione ha poi nel pensiero del Sorel una conseguenza, che costituisce il solo punto del suo libro che a me desta gravi dubbii. Per mezzo di essa, il Sorel crede di potere tracciare i limiti tra *storia* e *teologia*, e stabilire un *modus vivendi* tra la scienza storica e la fede religiosa. Egli si rappresenta la cosa in questa maniera. Il conflitto fra teologia e storia non può scoppiare, finchè la storia si faccia col secondo dei metodi descritti, ossia miri ad intendere le relazioni delle credenze e delle istituzioni. Alla storia scientifica non importa sapere se ci furono o no miracoli: non importa sapere, per esempio, che cosa erano le stimmate di S. Francesco: basta indagare le idee che il medioevo se ne fece, perchè questa concezione per l'appunto fu ciò che agì nella storia: non importa sapere se Lazaro o Gesù risorsero veramente, e se Gesù fu Dio. La storia scientifica non cerca le cause degli avvenimenti; non pretende spiegarne la genesi: si restringe a chiarire, a raggruppare in un sistema le condizioni in mezzo a cui si produssero gli avvenimenti, senza attinger mai la questione della genesi. Questa può essere immaginata in infiniti modi. Il conflitto sorge soltanto tra la storia psicologica e la teologia; perchè l'una e l'altra tendono a stabilire la genesi e le cause, e intorno ad esse si abbaruffano: il teologo vuol dimostrare che le diverse decisioni dommatiche sono a pieno giustificate, che sono state rese per confutare veri errori, e che si riconnettono tutte alla rivelazione come interpetrazioni sempre più profonde di questa: il nemico della chiesa sostiene invece che tali decisioni costituiscono per lo più innovazioni la cui ragione si trova nella conoscenza dei caratteri, dei pregiudizii filosofici e politici, dei contrasti degli antichi capi ecclesiastici: una genesi psicologica ed umana è così, costantemente, opposta alla genesi teologica. Se invece ci teniamo nel campo della storia scientifica, non ci è difficoltà ad accordare ai teologi che il Cristo della storia non è tutto il Cristo; questa, anzi, è un'affermazione evidente. La storia del cristianesimo dipese da accidenti, che ci resteranno sempre sconosciuti. Questo indeterminismo permette alla teologia di svolgere le sue tesi senza urtar la storia, posto che il teologo consenta a riconoscere a sua volta i limiti della dimostrazione ch'egli può fare (ved. spec. pp. 21-2, 34-37, 74, 256, 280, 457-9, 469).

Temo che il paragone della storia con la fisica e con le scienze naturali abbia qui sviato il Sorel, menandolo a porre la possibilità di una storia, scevra di metafisica e quindi di religione determinata; con la quale la teologia potrebbe viver d'accordo come, senza dubbio alcuno, può viver

d'accordo con le teorie fisiche. Ma la storia ha ben altri legami con la filosofia (e quindi con la religione), che non ne abbia la fisica: ogni storia è un'interpetrazione della realtà, condotta più o meno consapevolmente in base a categorie filosofiche (metafisiche, e quindi a convincimenti circa la religione). Perciò è impossibile tracciare limiti tra storia e teologia. Si può dire che ogni storia è una teologia in atto: teologia teistica o panteistica o ateistica, o di qualunque altra sorta. La stessa ricostruzione storica del Sorel, che ho esposto di sopra, contiene implicitamente una sua filosofia; ed una filosofia che non mi pare punto conciliabile con una concezione *trascendentistica* della realtà, mentre invece s'accorda perfettamente con una veduta *immanentistica* (1). La conciliazione di scienza e fede, che molti cattolici propugnano ai giorni nostri, si risolve, guardando alla realtà effettuale, in un doppio ordine di fatti. Da una parte, si tratta di cattolici, che gradualmente escono dal grembo della chiesa e cessano di essere credenti; dall'altra, la chiesa si mette in diplomatici rapporti con la scienza moderna, per prenderne quel tanto che può servirle come nuovo espediente di dominio e nuova arma di conquista.

B. C.

II.

UNA TERZA RISPOSTA AL PROF. DE SARLO.

L'ottimo prof. De Sarlo, rispondendo alle osservazioni da me fattegli nel fascicolo passato, mi dà a tutto pasto dell'istrione *(sic)*, dell'ignorante, ecc., e si gonfia e fa la voce grossa e affetta di volermi insegnare questo o quello, ossia mi offre qualcuno dei saporosi frutti che egli imbandisce ai giovani dell'Istituto superiore; di che lo ringrazio e lo prego di dispensarmi. Ma, in fondo, il brav'uomo non pensa una parola di tutto quanto ha stampato al mio indirizzo; lo conosco troppo bene da poterne dubitare; e se, ora come ora, piglia quelle arie e si sforza di eruttare contumelie, — delle quali oserei dire che dovrebbe vergognarsi, — gli è perchè immagina che ciò gli riesca vantaggioso; o perchè qualcuno gli ha dato a intendere che così soltanto egli potrà figurare come un vigoroso polemista. Allo stesso modo un ingenuo provinciale si lascia persuadere a indossare un vestito, che ha sbirciato nelle vetrine di un sarto di città, e al quale il suo tozzo corpo non si confà; e crede di esser diventato un modello di eleganza. Ci vuol altro! La buona polemica è fatta di forza logica: elemento che non si lascia surrogare dalle fur-

(1) Solo dove il Sorel tratta della *vita postuma* di Gesù, qualcuno potrebbe restare incerto se quella vita postuma sia da lui intesa come *reale* o soltanto come *realmente creduta* (cfr. p. 459). Ma si tratta di espressioni forse un po' vaghe: la spiegazione immanentistica s'impone in tutto il corso delle sue analisi.

berie e dal vocabolario, appresi nella farmacia del natio borgo selvaggio. Nè io sono persona così inesperta da permettere all'ottimo galantuomo di spostare la questione, e farla degenerare in un vuoto alterco. Nè ho poi bisogno, per mia parte, di fregiare il prof. De Sarlo degli aggettivi meritati: mi basta, se mai, far risultare ciò ch'egli è dall'esame dei suoi ragionamenti e delle sue asserzioni; rendendo pleonastici, e quindi risparmiabili, quegli aggettivi di uso troppo facile, e perciò a me non gradito. Le parole sono parole, e i fatti sono fatti. — Dunque, pazienza, e avanti: non pel prof. De Sarlo, ma per la nuova generazione, che occorre educare al discernimento.

1. I lettori ricorderanno che il prof. De Sarlo faceva le sue alte meraviglie che io parlassi di carattere arbitrario nelle scienze naturali. Ma, avendo io replicato che questo è un risultato non solo della filosofia di Hegel (e di Jacobi, e, in un certo senso, dello stesso Kant, ecc.), ma della più recente gnoseologia delle scienze, eccolo costretto a ringoiare la prima frettolosa denegazione. Ora il prof. De Sarlo riconosce che « la critica contemporanea delle scienze tende a mettere in luce l'elemento arbitrario, che v'è nella costruzione scientifica del mondo ». Ch'è quello, che io dicevo. Ma, osserva, ciò è « in senso *toto coelo* diverso da quello che il Croce s'immagina ». Davvero? Dunque, io non so leggere? Per due ragioni, egli soggiunge. Sentiamole. « In primo luogo, non è tutto arbitrario nella scienza, e la filosofia della scienza non può e non deve prescindere da ciò che nella scienza non è riconosciuto e non è riconoscibile come arbitrario ». Oh, guardate un po'! Ma se questa è proprio la teoria da me esposta nel capitolo V dei miei *Lineamenti di logica*, e più particolarmente a pp. 75-77; dove si mostra che la stoffa delle scienze naturali è l'esperienza, ossia la storia concreta della natura e dell'uomo; e che l'arbitrarietà consiste soltanto nella falsa forma di universalità logica, che, per ragioni di semplificazione e di uso mnemonico, il contingente assume nei pseudoconcetti! Come si chiamerebbe ciò che ha tentato qui l'ottimo prof. De Sarlo? Nelle case da giuoco si chiama barare. — In secondo luogo, — continua il prof. De Sarlo, — l'indirizzo dei Mach, Avenarius, Bergson, ecc., « considera come arbitraria la compenetrazione da parte del pensiero, e quindi ritiene più arbitraria ancora qualsiasi esplicazione del reale fatta dal pensiero puro, perchè priva di riferimento all'esperienza »; epperò essa è « diametralmente opposta » alla dottrina idealistica del Croce. Oh, guardate un po'! Ma se io ho proprio messo in rilievo questo: che gli scrittori sopraindicati concludono la loro critica delle scienze con un'affermazione di sensismo, di esteticismo, d'intuizionismo o di misticismo, ossia in maniera diversissima, e diametralmente opposta alla mia (vedi *Lineamenti di logica*, passim, ma specialmente pp. 120-124; e lo studio su Hegel, pp. 205-6). Ed appunto perciò, io non ho accolto passivamente la teoria degli anzidetti gnoseologi delle scienze; ma ho cercato di correggerla e completarla, distaccandola da ogni forma di sensismo e ricollegandola con l'idealismo. Questo, se non l'ha compreso il maestro,

l'ha compreso almeno uno scolaro di lui, il d.r Aliotta, che definiva la mia teoria sul punto in questione « un compromesso fra Hegel e Mach, fra l'idea pura e la teorica economica delle scienze » (*Rivista filosofica*, IX, 388); e l'hanno compreso tutti gli altri recensenti, come (cito avversarii) il d.r Pagano, il quale ha testè scritto che « la concezione economica e utilitaristica delle scienze è stata coordinata dal Croce con la filosofia hegeliana, o piuttosto con quel che di detta filosofia si giudica dal Croce ancora vivo » (*Riv. ital. di sociol.*, XI, 242); e André Lalande, il quale scrive che il Croce « adhére entièrement au pragmatisme épistémologique » delle scienze, « sous reserve de lui donner une interprétation philosophique en accord avec ses principes propres », e che dal Croce la filosofia di quei gnoseologi vien giudicata « une philosophie acéphale » (*Revue philos.*, XXXII, 279, 283). Accettabile o no che sia parso il mio risultato critico, tutti dunque han compreso che cosa io, con piena coscienza, ho voluto fare e limpidamente ho svolto. Solo il prof. De Sarlo fa le mostre di non aver compreso: se pur ciò non vuol dire che quello stesso imbroglio di pensieri, che egli mette nei suoi libri, quando scrive, vien da lui proiettato nei libri degli altri, quando legge.

2. Il prof. De Sarlo mi ripete per la seconda volta che il concetto non è un aggregato, ma un organismo di note: al qual proposito poteva consultare i miei citati *Lineamenti di logica*, p. 31, e anche lo studio su Hegel, p. 8, dove avrebbe visto che, appunto perchè il concetto è organismo, l'Hegel rifiutava la dottrina delle note del concetto, che fa di questo un aggregato: la dottrina delle *note*, — Hegel diceva, — è la vera *nota* della superficialità della logica ordinaria! Organismo e complesso di note sono determinazioni contradittorie. Ma, accettando, come io ho fatto questa volta, la teoria delle note per semplice ipotesi e per seguire il prof. De Sarlo nelle sue pedestri abitudini logiche, vedo poi che al De Sarlo non è chiaro neppure il senso della mia critica domanda. Sia dato il concetto generale *conoscenza*, e si riconoscano ad esso due modi, *a* e *b*. Perchè questi modi sono due, e non tre o quattro? Qual'è la loro necessità logica? E in quale atteggiamento si contengono tra loro? Se ne stanno, — usiamo un paragone per aiutare il discente, — a spalle volte come due amanti dispettosi, o abbracciati come due amanti che han fatta la pace? L'essere *a* e *b* presentati come modi non può eliminare la risposta a questa domanda, che concerne la loro giustificazione e connessione logica. Se poi ad *a* e *b* si sostituiscano i concetti *poesia* e *prosa*, ossia dalla teoria logica si passi al pensamento logico effettivo e alla costruzione filosofica, si torna al problema iniziale; e io dovrei fare qui osservare ancora una volta al prof. De Sarlo, che egli ha affermato facile e agevole una trattazione logica dei due concetti di *poesia* e *prosa*, condotta col metodo della logica ordinaria, ma non l'ha data, e mendica scuse per non darla; laddove io, bene o male, ne ho data una, condotta col metodo speculativo, che è sembrata a parecchi intelligenti della materia assai plausibile, e che a ogni modo si discute vivamente da varii

anni, con non piccolo profitto e progresso di quel ramo di studii. Faccia uno sforzo il robusto scrittore; e ci regali sul proposito quattro o cinque di quelle sue nitide pagine, che tutti ammiriamo.

Ma, in verità, come mai il prof. De Sarlo potrebbe darci quella trattazione? Chi, come lui, chiama « solito giuochetto » la teoria dei gradi e la questione dei « rapporti tra poesia e prosa, arte e filosofia, fantasia e intelletto », o « ritornello » il rapporto dialettico di essere, non essere e divenire; chi beffeggia così Schelling ed Hegel, ossia due genii speculativi di prim'ordine, e ride sguaiatamente delle questioni filosofiche capitali; è ancora ai piedi della scala del palagio della filosofia; e, quel ch'è peggio, invece di pur cominciare lo sforzo della salita, si attarda nel trivio e crede di stare in alto.

3. Ma, dove il prof. De Sarlo promette d'immortalarsi, è nelle sue idee circa il divenire. Io avevo mantenuto che il *divenire* è un concetto puro; chè, se tale non fosse, avrebbe una materia contingente, come l'ha il concetto di *cavolfiore*. Il De Sarlo ha la faccia tosta di replicare, che « la materia contingente del concetto divenire è parte essenziale dell'esperienza stessa, cioè l'esperienza del cangiamento, del *passaggio continuo* da uno stato all'altro, il dato empirico per eccellenza ». Dunque, il prof. De Sarlo non sa che cosa sia il contingente; se per lui contingente è ciò che è intrinseco ad ogni esperienza, come il cangiamento! Ma contingente significa invece ciò che ci può essere o non essere (il cavolfiore!); ciò che non può non esserci (il cangiamento), non è contingente, ma necessario. Col ragionamento del De Sarlo si potrebbero ridurre a fatti contingenti la qualità, la quantità, e ogni altra categoria; perchè di ognuna di esse potrebbe dirsi che « è parte essenziale dell'esperienza stessa, cioè l'esperienza della *qualità*, ecc. ecc. ».

Nè più felice è il prof. De Sarlo, allorchè vuole tener distinte, come « tre cose », l'originarietà di una funzione, l'apriori e la deducibilità speculativa; che sono invece strettamente connesse. La funzione originaria è ciò che è inderivabile dall'esperienza, e, appunto perciò, è condizione necessaria dell'intelligibilità del reale, ed è apriori: il pensare speculativo è la funzione e l'apriori in quanto sono a loro volta pensati, ossia fatti oggetto del pensiero; e questi concetti di funzioni o di categorie sono i *concetti puri*, che il prof. De Sarlo non sa che cosa e dove sieno. Il De Sarlo nega tutta la critica kantiana quando nega che l'esperienza (dico l'esperienza, e non già l'intuizione estetica) sia sempre mediata dalle categorie intellettive. Di relativamente immediato (cioè, di mediato dalla funzione intuitiva), non v'ha che l'esperienza pura, l'intuizione estetica; ma far del concetto del divenire una poesia è cosa alla quale nessuno estetico è mai giunto.

4. E, — mi scusi l'ottimo prof. De Sarlo, — gran faccia tosta anche ci vuole per persistere a dire che io abbia mai affermato che « la fantasia è un grado dell'intelletto »; dopo che egli stesso ha riscontrato i testi, e ha verificato che io non ho scritto ciò, ma ho scritto invece che « la fan-

tasia e l'intelletto sono due gradi dello spirito conoscitivo ». Il prof. De Sarlo replica ora: « Il dire che fantasia e intelletto sono gradi (si noti bene, e non *specie*) dello spirito conoscitivo, il quale per di più in essi si esaurisce, è POCO DIVERSO dal dire che la fantasia è come un grado preparatorio, un'anticipazione dell'intelletto ». *Poco diverso?* E, anzitutto, chi dà il diritto al preclaro gentiluomo di metter le mani nella roba mia; e, dovendo esporre il mio pensiero, attribuirmi non quello mio proprio, ma un altro *poco diverso?* E, poi, quelle due formole sembrano *poco diverse*, ma al modo medesimo che *poco diverse*, o press'a poco le stesse, appaiono tutte le distinzioni filosofiche a coloro che ne son profani; e ai quali vuol parere, per conseguenza, che tra una estetica intellettualistica, — quale è espressa nella formola sostituita, — e una estetica intuizionistica, — quale è espressa nella formola genuina, — non vi sia altra differenza che di una parolina, di un aggettivo! Quanto al *nota bene* del prof. De Sarlo, debbo pregare l'egregio uomo di ripigliare tra mano la mia *Estetica*; perchè vi troverà spiegato che la differenza dei gradi dello spirito non è quantitativa, ma qualitativa. Non gli rimane, dunque, nessun sotterfugio.

5. Raggruppo alcune inezie, che non hanno altro valore se non di meglio documentare la già illustrata lealtà scientifica del prof. De Sarlo.

Il quale mi vorrebbe far passare come novizio nella storia della logica; quando egli sa benissimo che io ho dato perfino lo schizzo, — l'unico forse che si abbia in Italia, — di una storia generale della logica (vedi *Lineamenti* citati, cap. VIII, pp. 108-140, e cfr. ivi, sulle *quinque voces*, p. 127), la quale scriverò per esteso se ne avrò tempo e voglia. E, avendo io additato la fonte della sua dottrinella logica nel manuale scolastico del prof. Masci, egli ora risponde che la stessa dottrinella è anche nel sistema di logica dell'Ueberweg. Se così fosse, ciò proverebbe che, anche per quella parte, il libro del prof. Masci è una compilazione. Ma non è così, perchè l'Ueberweg, distinguendo le note del concetto in *essentialia*, *attributa*, e *accidentia* o *modi* (accidentia ODER modi), non fa del *modo* qualcosa che si ponga accanto all'*accidente*, come il Masci e il De Sarlo, i quali enumeravano: 1. genere, 2. differenza, 3. proprietà, 4. attributo, 5. modo, 6. accidente; — ma ne fa un'altra denominazione dell'accidente stesso (1). E vedete un po' il bel risultato, che il prof. De Sarlo coglie del suo voler aver ragione a forza: poesia e prosa, fantasia e logica, sarebbero ora due *accidenti* del concetto *conoscenza!* Quanto poi all'esortazione ch'egli mi fa di studiare la *Logica* del prof. Masci (egli vorrebbe nutrirmi di midolla di leone!), dovrei rispondere, che l'ho studiata così bene da scoprire subito in essa la fonte della sapienza logica dell'erudito prof. De Sarlo.

---

(1) Il prof. De Sarlo cita la p. 118 del libro dell'Ueberweg, senza indicare — con la solita sua scorrettezza citatoria — l'edizione. Io posseggo di quel libro la 5.a edizione, del 1882, curata da J. Bona Meyer, dove la dottrina indicata è a p. 148.

Il prof. De Sarlo fa una sghignazzata alla mia frase circa la storia ideale eterna ed extratemporaria; dando così prova manifesta di non sapere che tale è per l'appunto il concetto di Vico; e che, per questa ragione che una *storia* non può essere detta *extratemporaria* se non per immagine, io ho identificato la *Scienza nuova* con una filosofia dello spirito (vedi, fra i tanti luoghi, la mia *Bibliografia vichiana*, prefaz., p. IX).

Avendomi il prof. De Sarlo accusato di non essere naturalista, io gli risposi che il mio obbligo qual filosofo era di conoscere la gnoseologia delle scienze naturali, e non già tali o tali altre notizie di queste scienze stesse; e che se egli, De Sarlo, ha anche cognizioni particolari di scienze naturali, perchè dapprima ha fatto il medico (se le abbia realmente non so, ma gli credo sulla parola), ciò non gli dà competenza alcuna in filosofia; anzi, si converte in una condizione sfavorevole, quando egli poi confonde l'un metodo con l'altro (il « mago Ismeno »!). Il De Sarlo storce la mia osservazione in questo senso, che io gli rimproveri la sua antica professione di medico. Neanche per sogno: ch'egli abbia fatto il medico e sia poi diventato professore di filosofia, non ci ho nulla da ridire. Soltanto, ho detto e ripeto che egli, come filosofo e stipendiato insegnante di filosofia in un importante istituto universitario, deve ormai far la filosofia e scordarsi la medicina: non già star tra le due (« o il vicesindaco o il pulcinella! »). Il prof. De Sarlo crede di rimbeccarmi, ricordando che anch'io da giovane ho scritto una storia dei teatri di Napoli. Sì, e ne ringrazio il Cielo; perchè sfogai l'impazienza letteraria giovanile con un libro di non inutili ricerche archivistiche, invece di mancare di rispetto, nel periodo dell'immaturità mentale, agli alti problemi della filosofia; dei quali, pur avendoli studiati sempre, mi son permesso di cominciare a scrivere qualcosa solo in età matura, e con ogni trepidazione. Ma, perchè il suo rimbeccare fosse stato calzante ed efficace, il prof. De Sarlo avrebbe dovuto provare che io, nel trattare e discutere i problemi filosofici, applico, o pretendo che si applichi, il metodo delle ricerche archivistiche e delle narrazioni storiche.

Ancora. Il prof. De Sarlo vuole rendermi istrutto che in Inghilterra e in America si son fatti studii fondamentali sull'Hegel, e mi cita, come se mi dovessero riuscir nuovi, i nomi dello Stirling, del Green, del Baillie, del Taggart, del Wallace, ecc.: quando di questo movimento inglese egli (si ammiri l'imperturbabilità) attinge la notizia dal mio stesso libro su Hegel (cfr. pp. 201, 207, e bibliogr., pp. 225-227, 263-70); e anzi dell'opera del Baillie, a quel che ricordo, la sola rivista italiana che se ne sia occupata, è stata proprio la *Critica* (II, 29-45). Ma, per stabilire il posto che il mio libro prende nella letteratura hegeliana, il prof. De Sarlo deve (ahimè!, quante volte dovrò ripetermi?) *leggere prima Hegel;* e poi i critici di esso, tedeschi, francesi, inglesi e italiani (ne abbiamo avuto qualcuno importante); e poi — il mio libro stesso, che egli ha malamente letto, e per comprendere il quale vedo che gli fa difetto la coltura necessaria. È affare, dunque, di anni!

Ancora. L'ottimo prof. De Sarlo dichiara di sorvolare sulle mie affermazioni « false », concernenti la parte da lui presa nel congresso psicologico di Roma e il gabinetto di psicologia sperimentale da lui istituito, ecc. Ma, quando si taccia un uomo di aver asserito falsità, l'etica ammonisce che non è lecito « sorvolare »: bisogna provare, signor mio! Altrimenti, c'è il caso che la parola « falsità » faccia una giravolta per l'aria e ricaschi su chi l'ha lanciata. Dunque, su, il prof. De Sarlo dia le prove; e, se non ha fatto onore alla sua firma nella questione del rapporto dei coordinati, le faccia onore almeno in quest'altra, che non è più di scienza ma di umile moralità.

6. Infine, trovo nell'articolo del prof. De Sarlo queste parole: « Il Croce si gloria di avere risollevato la coscienza filosofica italiana »; e vorrei che il degno personaggio mi dicesse dove mai io abbia espresso questo mio gloriarmi, perchè davvero non lo so. Citazioni alla prof. De Sarlo! Io bado a studiare e a sostener quel che mi sembra giusto; e non ho il tempo nè di ammirarmi, nè di gloriarmi, nè di assegnarmi il posto nella storia futura.

Ma non posso tacere che l'immaginato vanto, attribuitomi dal prof. De Sarlo, mi ha fatto pensare che esso potrebbe contenere qualcosa di vero. *Tu dicis!* — È un fatto, per esempio, che cinque anni fa, prima che io prendessi a pubblicare questa rivista, non c'era in Italia nessuna vita di partiti filosofici; e, salvo qualche rivista cattolica, tutte le altre erano riviste *omnibus*, in cui chiacchieravano a coro materialisti, positivisti, neocritici, idealisti e tutti quanti. E non si accendeva nessuna seria discussione filosofica, perchè mancava un vero interessamento e un vero contrasto. Ora invece l'Italia, e con mia grande soddisfazione, è ricca di riviste, che rappresentano gruppi ed indirizzi. E, dalle file dei professori universitarii, dopo quattro anni di recensioni, di confutazioni, di punzecchiature e di altri siffatti energici stimoli da me adoprati, è uscito finalmente il prof. De Sarlo, per tentar qualche riparo agli offesi interessi; e ha cominciato a pubblicare una sua rivistuola di recensioni, col titolo improprio di *Cultura filosofica* e con una simbolica copertina in carta da maccheroni. Benissimo! Ciò mi piace, ed è quello che miravo ad ottenere. Certe riputazioni, certi procedimenti son cadaveri, che si dissolvono più rapidamente alla luce del sole. Ma, se la tesi genera l'antitesi, il prof. De Sarlo, editore della *Cultura filosofica*, deve riconoscere che egli è, in certo qual senso, mio figliuolo: rachitico figliuolo, ma figliuolo.

Ed io sono suo padre: padre non orgoglioso, ma padre. E, in questa mia qualità paterna, trovo l'autorità di accomiatare l'ingrato figliuolo dicendogli: — Vivi la tua vita; ma ricórdati che, perchè essa sia utile alla scienza, occorre che tu sii sempre largamente fornito d'ingegno, di dottrina e di onestà: — tre cose, delle quali io temo, figliuol mio, che tu non abbi ora, nelle tue bisacce, sufficiente provvista.

B. C.

FEDERICO TEDESCHI, *Gerente*. Trani, 1907 — Tip. Vecchi e C.

SOMMARIO DEL FASCICOLO V.

NOTE
SULLA LETTERATURA ITALIANA
NELLA SECONDA METÀ DEL SECOLO XIX

XXIII.
GIOVANNI BOVIO E LA POESIA DELLA FILOSOFIA.

PARTE PRIMA.

(V. Fornari, B. Spaventa, A. C. de Meis, G. Trezza, V. Giordano-Zocchi, A. Tari).

Voglio dare un esempio pratico di quel modo di trattazione della prosa (ossia della scienza) nella storia letteraria, di cui altra volta ebbi a discorrere in termini puramente teorici (1). La mia tesi è stata da qualche critico riassunta come se io avessi detto che nelle storie letterarie debba considerarsi soltanto la *prosa poetica*, quella che si è chiamata con questo nome nei manuali di letteratura. Ma tale interpetrazione erronea non trova appicco in nessuna delle mie parole, e perciò non è il caso di ribatterla. — Prendiamo la filosofia, quale si è svolta in Italia negli ultimi cinquant'anni. Di essa si occupa in queste pagine, parallelamente alle mie *Note* sulla letteratura, l'amico Gentile; e se ne occupa come di filosofia e non come di letteratura: gli accenni letterarii, quando gli accade di farne, sono da lui dati come per giunta e grazia. Ma la filosofia non è solamente filosofia; in quanto è esposta in forme verbali, è anche letteratura (o *poesia*, come io dico); e bisogna perciò che essa ricompaia in qualche modo, sotto questo aspetto, anche nelle mie *Note* letterarie. Ricompaia in qual modo? Anzitutto, in ben diverse proporzioni quantitative: ciò che al Gentile porge materia per una lunga serie d'articoli, ne offre a me di un articolo solo o di un paio. E, in questo articolo o paio di articoli, la filosofia, che pel Gentile è l'oggetto vero e proprio, diventa per me un presupposto;

(1) Vedi *Critica*, IV, 386-9.

e, se ne darò qualche notizia, sarà soltanto a scopo di schiarimento laterale, e per giunta e grazia: che è appunto il rapporto inverso di quello in cui il mio amico si pone, e deve porsi, di fronte al medesimo gruppo di scrittori.

Dei libri filosofici italiani di quest'ultimo mezzo secolo, la massima parte può, con tranquilla coscienza, escludersi senz'altro dalla considerazione letteraria, perchè son opere affatto meccaniche: compilazioni scolastiche, condotte con animo distratto; chiacchierate accademiche, messe insieme per vanità; talvolta, esempii di cattiva letteratura, tronfia o preziosa. E può escludersi del pari un'altra serie di libri filosofici, i quali, per quel che concerne la forma letteraria, non vanno oltre una certa decente e frigida compostezza. Non che non abbiano pregi letterarii; ma una storia della letteratura non può abbracciare tutti i libri che si scrivono. Dominata com'è, al pari di ogni altra storia, dalla necessità della scelta, si ferma su quei libri filosofici, che o dánno qualcosa di più intenso della mera esposizione didascalica; o sollevano, per lo meno, problemi letterarii, che giovi chiarire.

Sono gli scrittori filosofici che abbiano un grado notevole di *pathos*, quelli che importano sopratutto alla storia letteraria. Il loro *pathos* può essere svariatissimo: dal sentimento sublime del Vero e dell'Eterno alle trepidanze e agli smarrimenti ansiosi della ricerca; dalla solenne calma di chi annuncia, quasi sacerdotalmente, la verità, incurante di coloro che la contrastano, alla polemica, anzi alla satira, di chi ha sempre la visione degli avversarii e degli ostacoli empirici che si oppongono al libero dispiegarsi dell'attività filosofica. Può prendere quindi, a volta a volta, la forma eloquente del discorso, l'animata del dialogo, la vivace del *pamphlet*, la narrativa dell'autobiografia, l'immaginosa del romanzo, la contrastata del dramma, l'effusiva della lirica. — Ed è bene rammentare l'osservazione: che se i grandi filosofi sono anche, di solito, grandi scrittori, le due qualità non sono per altro necessariamente indissolubili; e scrittori, che poco o nulla han trovato di nuovo e di cui appena si farebbe menzione in una storia strettamente filosofica (dei progressi della filosofia), possono, letterariamente, essere più importanti di altri, che, filosoficamente, sono di tanto più elevati.

Il periodo che noi consideriamo della letteratura italiana, è stato assai povero di codesti *poetae philosophi*, appunto perchè scarso è stato l'amore pei grandi problemi religiosi e metafisici. Si sono moltiplicate cattedre e libri, cioè la mera esteriorità della vita del pensiero; ma la vita interiore è stata languida. I pochi

scrittori, che meritino di essere ricordati e discussi, appartengono quasi tutti all'Italia meridionale, dove non si è mai spenta completamente la passione speculativa, tratto caratteristico dell'ingegno napoletano. Essendo essi, per altro, poco o punto noti, sarà opportuno dare, con qualche abbondanza, saggi dei loro scritti.

I.

Ma, nel cominciare questa rassegna, facciamo, anzitutto, la nostra visita di congedo, se non proprio di riverenza, alla letteratura italiana del buon antico tempo, con le sue avvizzite graziette e moine; quale appare come ornatrice di filosofia in uno dei suoi più cospicui rappresentanti, nell'abate Vito Fornari. Ricordo che una volta, molti anni fa, capitato per certe mie ricerche in una vecchia biblioteca monacale di una città d'Italia, il non men vecchio letterato, che funzionava da bibliotecario, saputomi napoletano, mi domandò dell'abate Fornari e: « quando torna a Napoli, — questo fu l'incarico che mi dette, — mi saluti il Fornari; e gli dica, gli dica — qui il tono si fece tra piagnoloso e orgoglioso, — che siamo rimasti in pochi a *scrivere con lindura!* ». — Le opere del Fornari furono pubblicate in bellissime edizioni da Gaspero Barbèra, che volle farsi editore, come credeva, della « scuola napoletana », e fu in realtà l'editore dei linguaioli e dei prelati meridionali. Un gruppo di fidi amici, cattolici liberaleggianti e di sensi italiani, celebrava il Fornari quasi come un genio filosofico, e come il possente apologeta, che il cristianesimo aveva allora trovato, contro il suo ultimo funesto nemico, Ernesto Renan: anzi in quel gruppo sorse, e da esso si diffuse, la leggenda, avere il Renan dichiarato che il solo libro che gli avesse fatto paura era stato la *Vita di Gesù* del Fornari! (1). Da Firenze osannavano altri ammiratori; e, per esempio, dell'*Armonia universale* (la metafisica dell'abate, ristampata dal Barbèra) si scriveva: « Ciò che desta maggiore ammirazione è l'inimitabile venustà della forma e bellezza dello stile. Ben si vede esser questo scrittore nato sul suolo medesimo dove visse e insegnò Pitagora, che egli medesimo chiama primo e sommo maestro di armonia: in quella ridente Magna Grecia, ecc. ecc. La maniera stessa con cui egli espone le sue dottrine, ponendole in bocca ad altri personaggi in dotti e liberi conversari, riconduce la

(1) Questa leggenda è anche ricordata negli *Annali della casa editrice Barbèra*, p. 251; e non è il caso di farne notare il sapore comico.

mente alle scene immortali del *Fedone* e del *Timeo*..... Le severe speculazioni sono di tratto in tratto interrotte con piacevoli discorsi, i quali ci tolgono alla pura astrazione..... » (1).

Quei dialoghi erano tre, e intitolati così: *Il Zingarelli ovvero dell'armonia ideale; il Leopardi ovvero dell'armonia dello spirito; il Giovene ovvero dell'armonia della natura.* La filosofia del Fornari consisteva in una contaminazione del cattolicesimo con alcune dottrine dell'Hegel, dello Schelling e del Gioberti, e propriamente con le parti più scadenti ed antiquate dei sistemi di quei filosofi. Ma ciò che al Fornari premeva sopratutto era la bella forma letteraria, intesa al modo del purismo italiano. È doveroso riconoscere che, posto siffatto ideale, il Fornari dava prova di perizia grandissima nell'imitazione degli scrittori antichi, e di accuratezza meticolosa; onde quei suoi periodi, nitidamente impressi dal Barbèra, paiono scolpiti in lapide, tanto sono ben equilibrati e studiati in ogni particolare, e perfino nelle minuzie della punteggiatura e dell'ortografia. Ma il contenuto di pensiero era per lui secondario. Alla fine dell'*Armonia universale* (2) è una sua lettera a Carlo Troya sulla questione, che testè è stata rinfrescata, circa la discendenza o meno delle lingue umane da un unico ceppo. Il Fornari manifesta questa idea semplicissima: che, se la linguistica moderna non trova tracce dell'unità, gli è perchè essa studia i suoni; ma la lingua consta di forma e materia, e perciò, con lo studiare nei linguaggi la forma, sarà dato scoprire la loro somiglianza. Osservazione semplicissima, ma del tutto inconcludente, perchè la questione non volge sulla identità sostanziale della mente umana nella forma del linguaggio, sibbene appunto sulle antichissime connessioni e derivazioni di civiltà che si manifestano nei linguaggi concreti, e quindi va esaminata appunto nella realtà e corporalità fonica delle parole. Comunque sia, quella vana ombra di ragionamento critico è trascinata per dieci pagine, che cominciano con cinque periodi introduttivi, notevoli sopratutto per la tenerezza con cui vi sono accarezzati e messi in rilievo i legami grammaticali: « Non so esprimere, o dottissimo Troya, con quanto desiderio..... Certo, la storia.... E veramente..... Or la storia..... Laonde Ella ecc..... ». Il dubbio del Fornari verso coloro che discettano circa le affinità o le discordanze delle lingue, è enunciato così: « Hai tu sottilmente investigata la natura dei vocaboli e la loro essenza? Quando e' ti paia che due voci di due di-

(1) *Annali* cit., pp. 69-90.
(2) 2.a ediz., pp. 297-307.

versi linguaggi, le quali significhino il medesimo concetto, differiscano al tutto tra loro nel suono; se' tu certo che non ci ha altra cosa ove possano assimilarsi? ». Con nessuna conoscenza circa la storia del pensiero filosofico e con insieme la persuasione di una sapienza superiore a quella di ogni più sapiente moderno — tale atteggiamento era proprio dei nostri vecchi grammatici e retori, — il Fornari afferma subito dopo: « Parrà per avventura una cosa singolare, che io, volendole parlare della imperfezione presente di questi studii, e del compimento che possono tuttavia ricevere; nondimeno io prenda le mosse dal più antico scrittore che ne abbia toccato. Ma così è: niuno, che io sappia, è ito più oltre di ciò che ne scrisse Platone nel Cratilo, e presso che tutti sono rimasi indietro da lui ». E sapete che cosa Platone dice d'ignoto ai moderni? « Egli in prima avverte, assai acutamente (!), che le parole sono strumenti (!) da nominar (!) le cose »; « e poi » — fatto questo sforzo, — « a spianar meglio il suo concetto, giovasi di alcune leggiadre similitudini, come sempre e' suole »; ossia imiterebbe, a quel che sembra, in anticipazione, l'abate Fornari.

Perchè il Fornari scrisse la sua opera capitale, la *Vita di Gesù?* Egli non fu mosso dall'ardore di un *defensor fidei*, armato di una più o meno ammodernata teologia, filologia, mitografia, cosmologia e geologia: tutta roba, questa, estranea alla sua coltura e al suo interessamento. E non era nella condizione poetica di un'anima ingenua, che prenda a narrar da capo la vita di Gesù, componendo come un nuovo vangelo, creando una nuova pia leggenda. Il Fornari medesimo è assai imbarazzato, allorchè, nell'introduzione, volendo giustificare la sua intrapresa, immagina che gli si domandi: « E a che dunque un'altra opera, se abbiamo l'Evangelo, e se quello si deve accettar tal quale? a che l'opera tua? ».

Alla quale domanda e obiezione egli risponde, che la sua opera serve perchè « il nostro pensiero, vago e sempre disattento, si fermi » sul gran libro. Cioè, egli confessa che non ha niente di suo da dire; e, come i predicatori, prende ad innalzare ed ampliare ed esornare le parole del libro sacro. Nessun dubbio lo agita; nessuno slancio di sentimento lo commuove. Il libro sacro è, per lui, perfetto e immutabile: non ci è da far altro che andarvi giocando intorno con la riflessione e con l'arguzia, per l'appunto come facevano i secentisti nelle loro scritture devote. E, in verità, a nessun'altra opera della nostra letteratura la *Vita di Gesù* del Fornari tanto somiglia, quanto alle *Dicerie sacre* del Cavalier Marino. Le enumerazioni e combinazioni numeriche di cui si dilettano gli oziosi che

contano i travicelli del soffitto, riempiono gran parte di quell'opera. Fin dal principio si annunzia, che Iddio si avvicina all'uomo di passo in passo: « i quali passi, a contarli, sono *sei:* la creazione dell'universo, la formazione dell'uomo innocente, lo stabilimento delle sorti dell'uomo caduto, l'età dei patriarchi, tutta la storia profana, la consacrazione e la storia del popolo da cui nacque Gesù secondo la carne ». *Sei* sono anche le giornate della creazione, suddivise in *tre* coppie; ed appartengono la *prima* coppia al Padre, la *seconda* al Figliuolo, la *terza* allo Spirito Santo: la prima coppia è il genere, la seconda la specie, la terza l'individuo. Infatti, se si piglia ad esempio la seconda coppia consacrata al Figliuolo e significante la specie, si vede che quelle due giornate concernono l'una le piante ossia le specie vegetali e l'altra le stelle, le quali — dice il Fornari — sono simili, più che ai rubini e diamanti, ai fiori: « sono i fiori del cielo, come i fiori sono le stelle della terra ». Non era dunque giustificato il mio paragone col Marino? Quest'ultima immagine non sembra tolta di peso alle celebri ottave sulla rosa raffrontata col sole, che si coronano del razzo finale: « *Egli nel cerchio suo, tu sul tuo stelo: Tu Sole in terra, ed egli Rosa in cielo* »? Il Fornari parla della nascita di Gesù; e fa osservare che questa nascita seguì circa 20 anni, o poco più, all'anno di Roma 727, « nel quale Cesare Ottaviano si fece dichiarare iddio e prese il nome di Augusto ». E, malgrado le oscurità cronologiche, e gli screzii degli eruditi, sta di fatto, — egli continua, — che la madre di Gesù « nacque una settimana di anni circa dopo l'apoteosi di Augusto, o una settimana incominciata, o già finita, tra' quali due termini corre a punto un libero spazio di quasi due anni. Per conseguenza, la nascita di Maria fu da parte di Dio una pronta (!) risposta alla provocazione umana ed un principio dell'opera nel fatto della Incarnazione ». Precisando meglio: « passano, insomma, intorno a tre settimane di anni dalla deificazione di quell'uomo all'umanazione di Dio; e la prima settimana passa in un cupo silenzio tra Dio e l'uomo; ma al principiare della seconda settimana il silenzio è rotto da parte del più potente, e Dio dà principio con la parola sua ad un'opera nuova nell'umanità ». Questa sorta di problemi, come si vede, acuti e arguti, non rimasero senza imitazione tra i cattolici napoletani; ed io (metto qui un altro mio ricordo), avendo dovuto anni addietro esaminare per incarico della famiglia i manoscritti lasciati da uno di questi, ebbi a trovarvi, tra l'altro, una lunga disquisizione sulla questione: — se, essendo la storia del mondo un circolo, il centro ne sia Roma o Gerusalemme —. Alla fine della

infilzata di pro e contra, una nota dell'autore avvertiva che, avendo egli consultato in proposito un seguace del Fornari, la difficoltà gli era stata risoluta in modo impensato e soddisfacente, con l'idea luminosa: che la storia del mondo, piuttosto che un *circolo*, deve considerarsi un'*ellissi*, e quindi con due *fuochi:* Roma e — Gerusalemme.

Se ciò non è scienza, non è neppure sentimento religioso. Il Fornari può dirsi sotto tale rispetto un vero materialista. « Gesù Cristo così viene al mondo, come arriva a noi una persona di cui abbiamo già udito il suono de' passi..... Iddio si avvicina di passo in passo alla sua creatura ». « Chiamo respiro di Gesù Cristo l'effusione dello Spirito Santo, la quale viene da lui quaggiù a ondate, come il fiato dal petto de' viventi, con un simile respiro di moti inversi e alterni..... ». In tempi primitivi e di slanci religiosi, certe immagini rispondono alla fantasia *perturbata* e *commossa*, come direbbe Vico: in tempi colti, e presso scrittori riflessi, esse risultano vere e proprie materialità, che rivelano assenza di spirito religioso.

II.

Mentre a Napoli il Fornari così sentiva religione e filosofia, — e altri si accordavano con lui in altre parti d'Italia; p. es., a Firenze, dove Augusto Conti « professava la filosofia perenne, quella che, nata nell'Eden, si era quindi propagata, senza interrompimento e senza alterazione di sorta, sino a lui » (1), e dettava *prose* filosofiche; — in Napoli stessa Bertrando Spaventa formava il più reciso contrasto alla falsa tradizione dei linguai e frasaioli. Lo Spaventa, dalla filosofia galluppiana, che era stato il progresso filosofico della prima metà del secolo, si era elevato all'idealismo assoluto di Hegel, del quale era diventato uno dei più sagaci interpreti e dei più strenui propugnatori. Egli ebbe un'inappagabile sete di verità; e, benchè hegeliano di convinzioni, non ridusse la filosofia del maestro ad un catechismo da ripetere e difendere per obbligo di sètta, ma si travagliò ad assorbirla e trasformarla in suo succo e sangue; e la espose al fuoco di tutte le obiezioni e critiche, pronto sempre a cercar di comprendere l'avversario, pensieroso sempre dei lati di verità che gli potevano rimaner nascosti. Quale che sia il giudizio che si porti della filosofia dello Spaventa, questo carattere della sua produzione prova l'animo veramente filosofico di lui. Non era un pigro che abbracci una volta per tutte un sistema per non averci

(1) FIORENTINO, *La filos. contemp. in Italia,* p. 76.

più a pensare; ma una mente attiva, che sapeva il pensiero essere una perpetua autocritica, e non temeva, anzi amava queste lotte interiori. È notevole che negli ultimi suoi anni studiasse tutte le forme più o meno nuove di filosofia, che si andavano affermando; e l'empirismo e il positivismo in ispecie. Egli morì dubitando, riesaminando, discutendo. Un uomo così fatto non aveva nè tempo nè modo di stare ad adornare di ghirigori un sistema bello e compiuto: egli partecipava al lavorìo del sistema *in fieri*. Perciò i suoi scritti non si perdono in vana e pomposa erudizione, non espongono opinioni divergenti con indifferenza da curioso; ma pongono nettamente problemi e si sforzano di risolverli. La loro forma si accosta spesso a quella della matematica; non già, beninteso, nel metodo dimostrativo, ma nell'asciuttezza del discorso, che aborre la divagazione e la chiacchiera. Aprite qualsiasi delle sue memorie: *Spazio e tempo nella prima forma del sistema del Gioberti* (1864). Comincia: « La contradizione che io ho notato nel concetto giobertiano della creazione, è quella della opposizione assoluta e della identità astratta, del kantismo e dello spinozismo. La stessa contradizione si riconosce nei concetti di spazio e tempo, giacchè Gioberti gl'identifica con la creazione ». E paragonate col primo dialogo del Fornari: *Il Zingarelli o dell'armonia ideale,* che tratta il medesimo argomento! Ecco il principio di un'altra memoria: *Idealismo o realismo* (1874): « Il problema, come è enunciato da Kant, nella sua generalità è questo: determinare la condizione *a priori* della possibilità dell'esperienza. Prima di entrare in materia, è necessaria una breve avvertenza sui tre concetti dell'*apriori*, dell'*esperienza* e del *dato* ». La memorietta: *La legge del più forte* (1874), dopo avere in poche parole ricordato la grande estensione che andava prendendo la dottrina dell'elezione naturale escogitata dal Darwin, e la lode fattale di essere una spiegazione meccanica dei fenomeni, attacca subito: « Ora è vero che la dottrina dell'elezione escluda ogni teleologia, e sia puro meccanismo? Se si bada al nome soltanto, si risponde immediatamente di no. Ma lasciamo stare il nome e poniamo mente al concetto ». — Il periodare dello Spaventa è breve, le parole sono contate, la terminologia è rigorosamente tecnica; le sue pagine non sono lettura facile per le menti distratte: ma anche i lettori meno attenti avvertono in tutto lo stile un movimento e una vivacità, proveniente da un pensiero che non ristagna, ma va difilato al suo segno.

Un temperamento così fatto non può amar l'eloquenza, nel senso corrente, che è quello dell'amplificazione di un pensiero, che

non viene sviluppato nelle sue difficoltà, ma esposto con copia d'immagini e parole. Quando l'occasione lo costringe a un discorso alquanto eloquente ed essoterico, l'eloquenza dello Spaventa è sempre virilmente semplice. La prolusione sulla filosofia italiana nei suoi rapporti con la filosofia europea termina così:

L'ultimo grado, a cui si è levata la speculazione italiana, coincide coll'ultimo risultato della speculazione alemanna. Questa coincidenza ci addita la via che dobbiamo tenere per progredire. Studiamo noi stessi, la storia del nostro pensiero, ma senza temere o spregiare il pensiero di un'altra nazione, in cui si raccoglie egualmente il patrimonio della speculazione europea. Studiando anche questo pensiero, noi studieremo meglio noi stessi; giacchè esso non è altro in sostanza che lo stesso nostro pensiero in altra forma. Così noi avremo come due coscienze in una, cioè una *maggior coscienza*. Noi abbiamo tanto più bisogno di specchiarci in questa seconda coscienza, in quanto che, per la malvagità degli uomini e della fortuna, la nostra non è stata sinora quel che avrebbe potuto essere. Dopo le lunghe torture di Campanella e il rogo di Bruno, si formarono in Italia come due correnti contrarie: quella de' nostri sommi pensatori e quella de' loro carnefici. Questi dicevano, naturalmente, che la loro era la vera corrente della nostra vita, la vera filosofia italiana. Questa corrente non è ancora del tutto estinta; anche oggi dicono che l'Italia, che noi stiamo facendo, non è la vera, ma la vera è quella che abbiamo disfatta. Tale contradizione nel seno stesso della vita nazionale impedì lo sviluppo della filosofia del rinascimento, e fu cagione che Vico e Gioberti poco fossero compresi, anzi, dirò francamente, non comprendessero perfettamente sè stessi. Così la mancanza di libertà ci fece per lungo tempo come stranieri a noi medesimi, e il nostro vero pensiero divenne quasi un segreto per noi, prosperando in altre contrade. È tempo di ripigliarlo, che è nostro, ora che siamo liberi.

Ma, se rifugge dall'eloquenza, lo Spaventa si sente a tutto suo agio nella polemica, perchè, abituato a discutere con sè stesso e a sventare le insidie che tendono le parole, gli riesce ben agevole stringere l'avversario chiudendogli le scappatoie. La polemica ha perciò gran parte nelle sue opere; e fu benefica, e si legge ancora con molto frutto. Il suo temperamento lo portava non all'ironia, ma al sarcasmo e alla rappresentazione grottesca. Non rideva egli degli spropositi, non ci si divertiva; ma li rappresentava in modo da renderli ridicoli. La polemica contro l'oggettivismo del Mamiani culmina in una di queste rappresentazioni grottesche, non facilmente dimenticabili:

Per il Mamiani l'Assoluto è come un *oggetto*, che è lì, dinanzi, fuori, sopra di me, come una luna, una terra, un sole; io lo contemplo, di lon-

tano, ed ei non ne sa nulla, o almeno questo sapere non entra punto nella mia rappresentazione..... Io fo di andare fino a lui, senza però muovermi di dove sono, come fa appunto l'astronomo coi suoi cannocchiali, o d'imbroccarlo come fa l'arciero con la saetta; io m'affatico, ed egli immobile e indifferente, lì. La critica non è mia, ma del Campanella: « *A Deo errantes..... reducti sumus..... ad cognitionem divinorum, non per sillogismum, qui est quasi sagitta, qua scopum attingimus a longe absque gustu; neque modo per auctoritatem, quod est tangere quasi per manum alienam, sed per tactum intrinsecum in magna suavitate* ». Ovvero, che è lo stesso, l'Assoluto è come uno che dorme profondamente, p. es., Giove sul monte Ida, e io mi muovo dal posto, o almeno così pare, e, valicando non si sa come l'infinita distanza che mi separa da esso, me gli fo addosso, pian piano, per tema che non si svegli, e mi mangi vivo; e gli frugo le tasche per sorprenderne le confidenze; e ne cavo qualcosa, ed ei seguita a dormire; e io scrivo e racconto e stampo, e svelo il segreto.

Nei primi tempi del suo insegnamento all' Università di Napoli, nel 1861 e 1862, gli si levarono contro i filosofi tradizionalisti, specie i giobertiani di un certo annacquato giobertismo; i quali mandavano alle sue lezioni loro campioni, con l'incarico di vigilarlo, coglierlo in fallo e fargli obiezioni imbarazzanti. Bisogna sentirgli raccontare le sue avventure universitarie di quegli anni:

Or fa quasi sei anni, il giorno stesso che io principiai le mie lezioni universitarie, mi fu fatta questa strana domanda: — Cosa siete voi? psicologista o ontologista? — Io sapeva bene il detto: *tradidit mundum disputationibus*, e indovinava anche un po' il segreto degli interrogatori. In quel tempo a Napoli gli ontologisti e i psicologisti erano una specie di guelfi e di ghibellini, di neri e bianchi; ed era prevalsa la parte guelfa e nera. Io non risposi immediatamente sono questo o quello, ma ricorsi alla storia, a questo gran *stato civile* di tutte le fazioni e di tutti i sistemi; e feci vedere — in modo, dirò, irrefragabile — che la vera ragione di quella guerra non esisteva davvero più, e che, per conseguenza, i suoi paladini credevano di portare in capo l'elmo di Mambrino e in mano la spada di Orlando, e non avevano che la catinella del loro barbiere e il coltellaccio del loro beccaio; che, in altri termini, il puro psicologismo, nato e battezzato pochi secoli prima di Kant, era morto dopo costui; e il suo famoso rivale, il puro ontologismo, aveva tirato le cuoia e restituito la grand'anima a Dio molti e molti secoli prima. La mia risposta, dunque, fu questa: io non posso essere nè psicologista nè ontologista a modo vostro, nè Orlando nè Rodomonte, nè Ruggiero nè Sacripante; ma sono quello che posso e devo essere ora, in questo secolo, dopo quelle morti e quei funerali; dopo Kant e dopo Hegel, e, se volete, anche dopo Gioberti.

Era un uomo che aveva non solo muscoli, ma anche nervi, sensibili all'impazienza e prorompenti nello scatto vivace. Ma l'avversario che doveva muovergli la fantasia, fu per l'appunto il Fornari; verso cui il contrasto di temperamento che abbiamo esposto, si svolse ad aperta opposizione, e dette luogo a una battaglia di opuscoli e contropuscoli tra scolari del Fornari e scolari dello Spaventa. Questi, provocato da uno degli opuscoli stampati contro di lui, si divertì, in un momento di buonumore, a ritrarre la figura del Fornari, — quale si atteggiava nei libri del filosofo dell'*Arte del dire*, e quale era venerata dai discepoli, — raccontando un suo sogno burlesco, in una lettera che inviò al *Fanfulla:*

Che notte, mio caro amico! che sogno! Pareami di essere trasportato in una contrada, che non avevo vista, nè immaginata mai, quasi senza tempo e senza spazio, o, come si direbbe da noi, tutto tempo e spazio puri, nella quale non vedevo, nè discernevo nulla: nulla di successivo, nulla di simultaneo. Mi guardavo sotto i piedi, nulla; a diritta, a sinistra, indietro, avanti, di sopra, nulla; vuoto, vuoto dappertutto. O Dio, mo precipito! Ed ecco ad un tratto che vedo! vedo lontano lontano un punto luminoso, che irraggiando, subitamente diventa un mare, un oceano e riempie in un istante il vuoto infinito in cui mi trovavo io. Ma questa, dissi tra me più sbalordito di prima, è la Creazione!!! E intonai il sonetto: « Iddio pria di crear chiamò Fornari A consiglio, e costui chiamò Galasso.... ». E infatti quel punto prese una forma, una figura, una faccia che mi pareva d'aver visto e di non aver visto altra volta, di conoscere e di non conoscere. Era da capo l'abate Fornari, il mio persecutore! Ma era e non era lui: non più tirato dal carrozzone, ma seduto su un trono di luce, e tutto luce anche lui, la testa (la gran testa), le spalle, il petto (il divin petto), la pancia, i piedi (anche i piedi aveva, che erano anche divini) — e intorno intorno un'aureola grande di luce, sempre luce, non altro che luce; ma la sua era una luce più lucida, più limpida, più pura, più fiammeggiante di ogni altra; era la Luce; la faccia specialmente, la divina faccia, era una cosa che non ti so dire: tutta parvenza, trasparenza, specchialità; in una parola, Bellezza. Ed ecco vidi una voce che era *La Voce* (non l'udii, perchè anche la voce era la luce), la quale folgorò (non gridò): *fiat*. — Ed ecco il luminoso infinito *vuoto* intorno al trono popolarsi d'innumerevoli Cosi o Parvenze, che mi parevano Stelle o Soli, e anch'essi sedevano su troni di luci, come sopra, ma di luce riflessa, ripercossa, ectipa, derivata dalla Luce; e i troni erano più bassi; e le facce — quelle facce! — erano belle! Erano belle di certo, ma non erano la Bellezza. A destra e a sinistra del trono riconobbi Galasso e il frate; e poi Conti, Persico, Cantù e altri, e più lontano uno stuolo sterminato di ora non più infelici, ma felicissimi pugliesi. L'abate, quantunque trasfigurato e pellucidato assolutamente, aveva pure in mano un volume, il

Divino Volume, e non ho bisogno di dirti che era l'*Arte del dire*. Ma non era di quelli che tante volte tu ed io abbiamo avuto anche in mano e che si vende da Morano tanti centesimi il foglio. No: il volume appariva anch'esso trasfigurato e pellucidato: era carta che non era carta, inchiostro che non era inchiostro, scrittura che non era scrittura; anche esso tutto Parvenza, tutto Luce, tutto Bellezza; era il Dire, l'eterno e sempiterno Dire, il Dire in sè e per sè.....

Scrivere roba di questo genere e in questo tono, è parso, di poi, non confacente alla dignità scientifica e professorale; ma così non parve, per esempio, al Carducci delle *Confessioni e battaglie:* così non parrà a chi sa la scienza, diventata passione. In séguito, si è sedata la passione; abbiamo avuto in numero cospicuo persone più gravi e più dignitose, a quanto sembra, di un Bertrando Spaventa; ma anche la scienza, diciamo così, si è sedata.

III.

Per un altro verso, in alcuni degli scolari e seguaci dello Spaventa, si andò formando una disposizione d'animo, che era proprio l'opposta di quella, che noi abbiamo descritta del maestro. L'hegelismo si congelò in un domma incapace di svolgimento e di critica, infecondo di applicazioni. Quegli scolari e seguaci avevano compreso, o appreso, che l'Assoluto non può essere se non l'Idea; e che l'Idea si pone come Natura e si riconosce come Spirito, e che la filosofia dà ragione di tutto, in forza del suo principio dialettico. Di tali formole si fecero una fonte di gioia, alla quale si dissetavano calmando ogni loro ardore di vita cogitativa ed attiva. « Ah! non per questo!..... »: non per procurare un ritiro ascetico dal pensiero e dalla vita era sorta, nel suo impulso originario, la dialettica di Giorgio Hegel! La pace mentale della formula, come il quietismo ottimistico nella vita, le erano estranei ed avversi. La deviazione, accaduta in Italia come in Germania, ammonisce che non c'è indirizzo filosofico, per quanto rivoluzionario, che non sia minacciato di morte spirituale negli animi poco energici: ogni filosofia è esposta al rischio di diventare cattolicismo apostolico e romano.

Come rappresentante di questa deviazione si può ricordare l'abruzzese Angelo Camillo de Meis: un medico e naturalista, assai colto anche in filosofia e letteratura, esperto maneggiatore della penna; ed un carattere eccellente, un cuore aureo, che fu carissimo al De Sanctis, allo Spaventa, e agli altri di quella generazione e società. Dal punto di vista filosofico il De Meis non scoprì nulla

di nuovo, e niente approfondì, e le sue applicazioni storiche e naturalistiche furono anch'esse formulismo. Ma, nei suoi libri, in uno stile copioso e verboso, egli disse e ridisse, in infiniti modi, le generiche verità dell'hegelismo, come chi reciti una professione di fede e creda che, a forza di recitarla, debba finire col farla passare negli animi altrui. Dubbio e critica erano esclusi, perchè mancava un vero svolgimento.

Un animo e un ingegno così fatto non poteva scrivere il dramma o il romanzo del pensiero; non c'è dramma o romanzo dove non c'è luce e tenebre, giubilo e sconforto, vittorie e sconfitte. Eppure il De Meis tentò un romanzo filosofico, il *Dopo la laurea,* che i suoi amici esaltarono come un capolavoro, ma che rimase senza efficacia ed ora è affatto ignoto, ed è anzi diventato una rarità bibliografica di prim'ordine. Il romanzo è in forma epistolare, con alcuni intermezzi del supposto editore: sono lettere scambiate tra un giovine, Giorgio, ed un suo amico più attempato, Filalete. Giorgio è uscito da poco dall'università con la laurea di medico, ha viaggiato e studiato a Parigi, ha riportato già i primi trionfi compiendo difficili diagnosi e indovinando ciò che i suoi colleghi meno acuti non avevano saputo scoprire. Pure, egli è insoddisfatto: in mezzo a quei trionfi sente un gran vuoto: tutta quella scienza naturale che egli ha appreso, non gli dice ciò che il suo animo profondo brama e chiede. Gli risuonano all'orecchio, quasi ironia, le parole che ha colto sulle labbra degli scienziati e professori francesi, tra i quali ha vissuto e lavorato (qui sono tratti autobiografici dello stesso De Meis): « *Le Créateur l'a voulu comme cela, il l'a fait comme lui a plu* »; ovvero: « *Prions plutôt le Créateur d'ajouter à notre petit raisonnement un petit peu de sa grande raison* ». « Io non saprei dirti, Filalete, quante volte avrei voluto dar di mano a una zappa e andarmene lì dentro al celebre museo, e rompere guastade e guastaduzze e sfracellare quegli scheletri ritti, quelle pelli acconce e quelle colorite cere, e bruciare atlanti e cataloghi, e finirla una volta coi musei d'ogni specie; i quali alimentano la singolare illusione che in quelli consiste la scienza, e non lasciano accorgere che quelli non sono che ammennicoli, forme vuote e fredde, come quelle dentro alle quali invece di carne non c'è che della paglia, della stoppa e del ferro filato. *In quelle forme abitava la vita: cosa ne avete voi fatto?* ». Filalete seguiva l'altro con occhio vigile, come il prete segue l'ateo infermo, pronto a piombargli sopra nel momento di debolezza, per convertirlo a Dio. E Giorgio, che ha aperto il varco all'eloquenza di Filalete, non si può più liberare

del nemico, che gli è ormai dentro. Invano egli cerca una via di scampo: — la scienza naturale non mi riempie l'animo: mi darò all'arte. — Filalete impianta e svolge una lunga discussione sulla funzione dell'arte nel mondo moderno (questa discussione riempie la più gran parte dell'opera), e vince e stravince provando — in conformità dell'estetica di Hegel — che l'arte è morta, e che tutte le più recenti manifestazioni artistiche portano le tracce di questa morte: la flora poetica contemporanea dava in Francia la *Victorughia atassica*, e in Italia la *Pratia epileptica* e la *Zanellia superflua*. La conclusione è, che bisogna accettare il fatto compiuto, prestare omaggio alla nuova regina, la Filosofia, e tutto riformare, scienze ed educazione, secondo filosofia, risolvendo e compiendo le scienze empiriche nella filosofia della natura.

Il libro è curioso: vi son dette con molta chiarezza, sebbene con soverchia abbondanza, cose assai giuste: vi si trovano ricordi della vita intellettuale italiana di tra il 1840 e il 1870 (1): ma non è difficile scoprire subito la ragione della stanchezza, che esso ingenera. Il dramma è risoluto, prima che cominciato: Giorgio è un personaggio da burla, che fa lo scettico, ma è già convinto quanto Filalete. Il contrasto è voluto dall'autore, ma non è effettivamente sentito e rappresentato. Per esempio: quando Giorgio forma il proposito di darsi all'arte, voi avvertite che si tratta di un espediente per provocare la discussione sulla funzione dell'arte: Giorgio non ha sul serio quel sentimento, e neppure s'illude d'averlo: « Adesso che me ne ho messo l'animo in pace, penso di ripigliare il mio progetto di vita poetica; ed ho già fatto il disegno d'un poema a uso Prati, riserbandomi di scrivere più tardi un magnifico romanzo alla Guerrazzi, che ho già architettato nella mia fantasia. Sentirai quante diavolerie ci ho combinate: che atrocia di caratteri, che azioni infami e scellerate, e che virtù sopraumane, e che orribili catastrofi; credo che manco il demonio in persona vi sarebbe an-

---

(1) Una bonaria punta contro Pasquale Villari (che gli amici napoletani chiamavano Pasqualino), convertitosi allora a non so qual positivismo anglicizzante, e diventatone banditore: « In questo il mio caro Pasqualino ha ragione da vendere. Egli ha fatto su questo soggetto uno scritto che è una bellezza, facile, semplice, che non intoppa mai in una menoma difficoltà, per cui si capisce che è un piacere. Mai un'idea non ne urta e scomoda un'altra, mai un pensiero non disagia e fa a cozzi con un altro pensiero, e vanno tutti d'amore e d'accordo, e il tutto scorre limpido e gelido come un ruscello, o ch'è lo stesso come il suo stile: non però in tutto come il suo cuore, che di questo si può ben dire ch'egli è limpido e puro, ma non ch'ei sia gelato e con poco amore » (vol. I, pp. 174-5).

dato a pensare ». Questa è già la caricatura di Giorgio, e potrebbe star sulla bocca di Filalete. Infatti, le due anime, immaginate in contrasto, si esprimono con la stessissima intonazione, le stesse immagini, lo stesso periodare, le stesse lungherie, perchè chi parla è sempre l'autore, predicante la sua fede. Il quale dice al lettore, nella prefazione al secondo volume: « Sei pregato di non lasciarti pigliare all'apparenza. Questo che ora ti presento è, come il suo compagno, *un libro religioso* ». Religioso sì, ma non filosofico; religioso sì, ma non artistico.

IV.

Anche il veronese Gaetano Trezza, dopo avere avuti molti lettori e ammiratori ferventi, è ora quasi del tutto obliato. A torto, io credo; perchè il Trezza non fu nè un ingegno, nè un animo comune. Non parlo della sua filosofia, che non differisce troppo dal positivismo senza inconoscibile, all'Ardigò: positivismo, che egli chiamava *scetticismo*, nel senso di uno scetticismo oggettivo della natura, la quale gli appariva retta dal mero meccanismo, cieca di idee e di fini. Ma, diversamente dai positivisti, il Trezza fu assai versato in storia, letteratura e filologia; e non c'è quasi grande problema di storia letteraria, della religione, della civiltà, che egli non abbia trattato. Non raggiunse, a dir vero, in quelle sue trattazioni, risultati originali ed importanti: ma pure, quando l'Italia stagnava nella più stupida micrologia, egli non perse l'abito di *guardar le cose dall'alto*, come avrebbe detto il De Sanctis, che quest'atteggiamento considerava come caratteristica dell'ingegno serio. E per tale rispetto si sarebbe potuto, e si potrebbe ancora, imparar non poco dal Trezza (1).

Egli aveva avuto una grande lotta interiore. Pio ed austero sacerdote, con slanci ascetici e mistici, predicatore sacro di molta efficacia e fama, era stato via via assalito da dubbii e aveva finito, dopo meditazioni e agitazioni, con l'abbandonare la prima fede, e spogliare le vesti sacerdotali, facendo aperta adesione al razionalismo o, meglio, al positivismo. L'animo suo rimase sempre come fremente della lotta durata, della dilacerazione sofferta. Tutti i suoi libri vibrano di questo fremito. Soffriva anche assai delle accuse che gli venivano dagli antichi compagni ed amici. « Se gli accusatori pronti

---

(1) Questo valore dell'opera del Trezza è messo giustamente in rilievo dal TAROZZI, nel suo studio critico sul Trezza, che citiamo in appendice.

alle offese ed alle condanne — scrive nella prefazione ai *Saggi postumi* — sapessero quanto costa il mantenersi devoti alla propria coscienza, quanto costa il dividersi dalla fede dei più, e di che spine è seminata la via della vita, andrebbero più lenti a scagliare la pietra sul capo degli avversarii. Se sapessero quanto hanno cercato, dubitato e pianto in silenzio, non gli accuserebbero d'essere gente senza Dio, senza fede, senza onore; non ghignerebbero tanto vilmente in faccia di questi ribelli, che sono le migliori anime della terra; giacchè per non romper fede alle leggi eterne della natura e della storia, sciolsero i vecchi nodi che l'ignoranza aveva stretti intorno ai polsi della ragione ». Perciò i suoi libri, la *Critica moderna*, l'*Epicuro*, il *Lucrezio*, il *San Paolo*, hanno qualcosa di vivo: di una vita convulsa, che spiega l'impressione da essi prodotta su molti, anche se si prescinda dalle affermazioni scientifiche che vi son contenute.

Sono libri, non di un letterato, ma di un'anima; e ad essi si congiunge strettamente il libriccino, che egli intitolò *Confessioni d'un scettico*. Di confessarsi, di espandersi il Trezza sentiva acuto il bisogno. Compose anche talvolta poesie, delle quali io conosco solo qualche brano (1), non certo dispregevole:

> Malinconica un tempo era la casa
> Ov'io da ferrea povertà contrito
> Esercitai la giovinetta mente
> Nella battaglia di contesi studi.
> Una stanzuccia breve, un letticciuolo
> M'intiepidia le scarse ore di sonno,
> E una fioca lucerna illuminava
> Le vigilie notturne; e spesso il vento,
> Rigido vento del decembre opaco,
> Stridea tra i vetri della mia finestra.
> Eppur nel petto fervido, ribelle
> L'anima mi batteva, e il dolce raggio
> Dell'avvenire uscia dalle deserte
> Giornate senza gloria.....

Le *Confessioni d'un scettico* sono dirette a una donna « che con lui cercò la via della vita, ne sostenne lo spirito dubitante, e ne confortò la solitudine amara dischiudendogli il sogno ineffabile dell'amore »: alla donna che era diventata sua moglie. È in esse un miscuglio strano di sentimenti, che si riflette nella fraseologia,

(1) Riferito dal TAROZZI, p. 10.

nella quale l'antico sacerdote e il nuovo positivista parlano a coro: le parole dell'una e dell'altra professione vengono al Trezza sulla bocca, e si alternano e si abbracciano nei suoi periodi. Così accanto alla *via della salute*, alla *via della croce*, ai *figliuoli della grazia*, alla *vigilia dei sensi*, alle *ombre della carne*, alla *battaglia di un Getsemani atroce*, al *tempio sereno*, e a cento altri echi del linguaggio ascetico e mistico, trovi, non meno abbondanti, le formule positivistiche, e sopratutto il *cervello* e gli *organi*, i *laberinti del cervello* e l'*esperienza degli organi*, i *gruppi della materia* e i *gruppi degli atomi*. Ne nascono strane unioni d'*ideale* ed *organi*, di *pensiero* e *telaio meccanico del cervello:* frasi come: *le vie arcane dei centri nervosi*, e periodi come: « Se tu conoscessi tutte le *relazioni del moto nei gruppi molteplici della materia*, tu comprenderesti *le origini sacre del pensiero* ».

E il miscuglio non tende alla fusione, ma piuttosto al contrasto. Perchè l'animo del Trezza, il quale si professa così altamente meccanista e scettico, non è giunto, checchè egli ne dica, alla serenità. È troppo commosso da essere quello di un vittorioso. Le parole, che egli ripete a sè stesso e alla sua donna, sono le parole del suo intelletto, non la voce intima del cuore. « Tu dunque vedi che le religioni sono impossibili ormai per un cervello moderno educato alla scuola scientifica della natura ». E la sua anima (che invano egli battezza e ribattezza *cervello*) anela, per l'appunto, a una religione! Ripete la lezioncina dello Schopenhauer sulla *fraude dell'amore;* e la ripete alla donna che egli ama, e che è partecipe confidente dei suoi dolori! Disserta su Dio, la libertà, la finalità, l'etica, la pena e il premio, l'arte e il sentimento; e scrive: « Se i tuoi organi sono mal disposti a ricevere l'eredità della vita umana nelle sue parti migliori; se le conquiste dell'esperienza non entrano ancora a saldarsi e maturarsi nel tuo cervello; se i gruppi meccanici vi si arrestarono a mezza via non convertendosi in quella forma più alta e più idealmente vera alla quale è giunta ormai la natura nella storia di sè stessa; se le tue potenze acerbe vi contrastano ancora, e rugge negli organi la ribellione stolta alle sue leggi, tu non sei libera ». Ma neanch'egli è libero; e sembra che voglia stordirsi con le formule scientifiche. La sua tenerezza va altrove, lontano. « Sai tu che se nella solitudine delle mie notti vigilate nello studio mi viene all'orecchio una squilletta che dalla torricciuola d'un chiostro solingo risvegli gli anacoreti che dormono, l'anima mi balza nel petto, e mi sto lì fiso ad ascoltare quel suono come di persona accorata che chiami, e mi risovvengono i dì giovanetti della

mia fede, le canzoni modulate nel coro, le festicciuole devote dei semplici, e la gioia serena e fresca che io provavo ritrovandomi fra le teste ascetiche di salmeggianti, solcate dagli anni e dal dolore? ».

Di questo contrasto, che perdurava in lui tra intelletto e personalità, Gaetano Trezza non fu consapevole; e l'esserne inconsapevole non era poi un impedimento, anzi sarebbe potuta essere una condizione favorevolissima a far delle sue *Confessioni* una schietta opera d'arte. Se ciò non accadde, noi ne sappiamo la ragione: l'arte non è sentimento, ma visione, e il più forte sentimento non basta da solo a produrre una pagina artistica. E, come nel Trezza storico e critico letterario era deficiente la virtù della simpatia e del penetrare nella vita dell'opera letteraria, così a lui, artista, mancò la forza di seguire amorosamente i suoi fantasmi e fissarli nella parola. Egli delle sue condizioni affettive non vede, per così dire, se non i contorni generali: le enumera, non le rappresenta: spesso le ritrae tipicamente, come si fa in un trattato di psicologia. La sua lingua è povera, ripetizione fastidiosa dei medesimi vocaboli e giri di frase: gli mancano le parole *intermedie*, le sfumature, perchè non ha la visione degli intermedii e delle sfumature. Non vagheggia la situazione, come fanno gli spiriti artistici; ma se ne sbriga. Perciò le sue *Confessioni d'un scettico*, autobiograficamente sincere, sebbene confuse, non s'innalzano all'arte. Non sono una lirica, ma, tutt'al più, un prolungato singhiozzo.

V.

« C'è un'ebetudine che è idiotismo ed è fondata sull'ignoranza assoluta delle cose; ma c'è un'ebetudine che è paralisi dell'anima, ed è dovuta a troppa conoscenza delle cose, troppa perchè soverchiante le esigenze della pratica, e ribelle alle condizioni sociali della vita ». A questa seconda forma di ebetudine si riferiscono le *Memorie di un ebete* di Vincenzo Giordano-Zocchi, un giovane napoletano, morto trentacinquenne nel 1877.

Il Giordano-Zocchi aveva cominciato col ristampare un raro libro di quel Tommaso Rossi di Montefusco, noto per le lodi che ne fece il Vico, accompagnandolo da un suo volume di studii filosofici. In quel tempo egli aderiva a un indirizzo, che chiama della *discrezione filosofica;* il quale, facendo la debita parte all'attività sostanziale del pensiero, riconosceva, al tempo stesso, la realtà di un intelligibile, che è principio e ragione di ogni sapere; ammetteva un elemento assoluto nella conoscenza, senza negare la fini-

tezza della mente umana; teneva conto di tutte le altre scienze, che non erano da intendere divise o divisibili dalla filosofia (1).

Non era questa una filosofia da contentarsene; e non era neppure un principio promettente. Il Giordano-Zocchi, qualche anno dopo, fu nauseato di una simile metafisica; e la luce che lo illuminò gli venne dalla filosofia empiristica inglese: la *Logica* dello Stuart Mill gli parve un capolavoro, e così le altre opericciattole dello Spencer, del Bain, del Lewes. Dall'ammirazione di quella filosofia non si rimosse più. Essa gli garentiva anche quel sentimento dell'Ignoto, del quale non sapeva far di meno. Giacchè, diversamente dal Trezza, il Giordano-Zocchi non era entusiasta del *concetto scientifico del mondo;* e scriveva, a proposito di un libro dello Strauss:

> *Il nuovo concetto del mondo*, risultato di tutte le indagini storiche e scientifiche della nuova coltura; cioè a dire, quella tal macchina benedetta, che gira senza sapere e schiaccia senz'accorgersene!... E vi pare che pensando a quella macchina, possano acquietarsi e risolvere tutte le angustie e le speranze della vita? possano consolidarsi e rifiorire le ispirazioni della virtù e del dovere nel cuore delle turbe? possano addolcirsi le amarezze e le ingiustizie, che sono il pane quotidiano delle moltitudini?... Ma che cosa v'ha di più desolante pel comune degli uomini che il pensiero di una necessità impreteribile? Ma, dunque, una cerchia di ferro costringe il mondo, una catena da anni indissolubilmente rinsaldata chiude e suggella tutte le cose, compresa la volontà e i suoi destini! Tutto è quel che deve essere, e dev'essere così perchè non può essere altrimenti!... Ma il caso sarebbe pure un conforto allora, sarebbe per l'anima un baleno di speranza; perchè il caso almeno non è la ragione, e potrebbe cedere sempre a un altro caso che, spuntando pel verso opposto, lo rintuzzasse vittoriosamente!...

Non si rimosse dall'indirizzo inglese; ma non seppe coltivarlo; perchè nè egli aveva sufficiente preparazione per le scienze empiriche, che porgono il principal contenuto di quei libri, nè in fondo le amava.

Studiando e vagheggiando la vita del popolo inglese, il Giordano-Zocchi concepì un ideale di operosità civile, rivolto all'« unico scopo degno dell'unica cosa veramente liberale a questo mondo: l'onesta cultura ». Ma neppure all'opera pratica egli seppe dare sè stesso. Non seppe, perchè la sua intima brama era l'arte: l'arte, sognata sin da giovinetto, e rispetto alla quale filosofia e politica erano state per lui mere distrazioni o tentativi abortiti.

---

(1) Vedi il *Tommaso Rossi,* studi, ecc., p. 163-4.

Rimangono del Giordano-Zocchi alcuni saggi d'arte: novelle e drammi e liriche in prosa, lavori di un ingegno vivace, ma non originale, e in cui si avverte il ribollimento delle letture fatte, specie di letteratura inglese, per esempio del Poe. Donne epilettiche, catalettiche, sfioranti la follia o folli addirittura, moribondi e morte, passano per quei racconti e scene. C'è qualche pagina delicata, come il principio di questo invito a Dalia:

Creiamo una favola, amica mia... Chi può saperla meglio di te? meglio di te chi può sentirla questa idiota verità di tutti i giorni?

La favola è derisa dal mondo: e la tua, la mia vita è una favola; e il mondo non ci crede e ci deride, e a noi non resta che ridere del mondo.

Ridere e dimenticare: dimenticare il mondo e la realtà e noi medesimi, per vivere della favola di noi stessi.

Creiamo una favola, amica mia: un amore senza fremiti di fibra, un ricambio d'affetti senza palpiti, un amore col freddo del dovere.

Io sarò per te come un'immagine dipinta. Tu crederai quella voce un'illusione, ed io quell'immagine un fantasma..... ma non sarà bugiardo quel fantasma, e consolatrice sarà quell'illusione.

Io ho il cervello disseccato dal pensiero, tu il core atrofizzato dal disinganno: non chiediamo che oblio; e il più leggero palpito di fibra sperderebbe l'incanto della favola, e la verità ritornerebbe più feroce, la verità di una incurabile esistenza.....

Se non che, anche nell'arte il Giordano-Zocchi non trovava soddisfazione e contentezza. L'amava ardentemente; e l'arte gli sfuggiva. Perchè?

Noi, che giudichiamo a mente fredda, possiamo dire: — quel giovane aveva assai sviluppata la percezione delle difficoltà e degli errori; e non possedeva il vigore di temperamento, che fa trovare all'individuo la propria via in una delle varie direzioni dell'attività umana. Era, malgrado la sua coltura, la sua finezza di osservazione, il suo limpido ragionare e scrivere, l'elevatezza del suo animo, un debole; e perciò uno scontento, un inadattabile, un *ebete*, come egli, tra scherzoso e malinconico, si definiva.

Ma al Giordano-Zocchi la verità non pareva questa. Egli dava la colpa del suo non riuscire al mondo circostante. E al suo paese natale sopratutto, « a questa Cina più piccola e più prossima all'Africa »: dove « l'aristocrazia del sangue e del censo è incolta e logora da pregiudizii; la plebe idiota ed abbandonata; fra questa plebe e quell'aristocrazia un ceto medio composto *in gran parte*, e *tutto* dominato, da curiali e faccendieri..... Fatuità in alto, abiezione nel basso, cavilli e mariuolerie nel mezzo: ecco la vita, la

gloria del mio paese! ». In questo ambiente egli fu attaccato dalla *malattia dell'Ideale,* nella sua triplice forma, poetica, metafisica e patriottica. Quando le superò tutte e tre, e si rigenerò con lo studio e l'osservazione, le condizioni favorevoli allo svolgimento dell'opera sua mancavano sempre. E rimase in questa illusione; e, rivolgendosi all'arte, scriveva: « Sei mia, e avresti un giorno, all'ombra del mio nome, respirata la grande aria del mondo, se ti avessero dato un po' di pane e di carezze, quando timida bambina studiavi i tuoi primi passi nel mondo. Ora invece, sei rimasta il segreto d'un'anima, e morirai con essa; e così sia ».

Era una vita fallita; e il Giordano-Zocchi ne ebbe coscienza, tanto che radunò le sue fronde sparte, e vi mise innanzi quasi prologo le *Memorie di un ebete:* il racconto delle sue osservazioni, delle sue angosce, delle sue delusioni. Un libro, che ritrae un caso troppo ovvio e individuale da poter elevarsi a rappresentazione di un'epoca o di uno stato spirituale importante: senza unità e forza artistica, anzi nato appunto dalla coscienza di tale deficienza; ma pure semplice e chiaro, e qua e là, come i suoi saggi d'arte, non privo di finezza.

VI.

Mentre questo giovane così lamentava le sue perdute speranze, il settantenne filosofo Antonio Tari proseguiva in ciò che aveva fatto tutta la sua vita: divorar libri in tutte le lingue, e specie tedeschi (conforme alla moda intellettuale napoletana di dopo il 1840); svolgere, innanzi a una fitta calca di studenti, le sue lezioni d'estetica nell'Università; scrivere memorie accademiche su questioni d'arte e di filosofia; e spargere su tutto il suo inestinguibile riso di buonumore. Non mai forse la filosofia fu più gaiamente coltivata! Il Tari era uno spirito serbatosi fanciullesco attraverso la più ricca dottrina, le meditazioni dei più ardui problemi e le più varie esperienze mentali. Egli pareva veramente un *giullare di Dio,* il lieto giullare della Filosofia. Non conobbe nemici, nè scrisse mai una parola amara. Gli avversarii si faceva compagni, li prendeva a braccetto, e li menava a spasso con sè, divertendosi a contradirli e a sentirsi contradetto.

Molti hanno mostrato il loro smarrimento innanzi ai libri del Tari, giudicandoli oscuri, confusi, o troppo densi di pensiero. E non è vero: il pensiero di lui, era, di solito, assai semplice e chiaro: di ogni sua scrittura si potrebbe fare il riassunto in poche e nitide proposizioni. Altri hanno dato la colpa dell'oscurità alle continue

reminiscenze, che la sua copiosa erudizione gli suggeriva a ogni passo. Ma il Tari ebbe vivacissima, piuttosto che la memoria, l'immaginazione: la densità della sua prosa è densità d'immaginazione. Ogni pensiero diventava in lui plastico; e, accumulando egli immagini su immagini, quadretti su quadretti, le sue pagine riuscivano così, in ogni lor punto, scintillanti, da sembrare oscure. Tanto più che la sua immaginazione era nutrita da quella ricca memoria, che si è detta; e il suo bizzarro temperamento gli faceva trovar gusto ai ravvicinamenti e collegamenti più disparati e più comici: della frase sublime con la scherzosa, del ricordo solenne con l'aneddoto salace, del linguaggio latino o del tedesco col vernacolo napoletano. Parla in gergo; ma in gergo che è quintessenza di cultura e stravagante miscuglio di elementi geniali.

Nella sua *Estetica ideale*, malgrado la forma didascalica del trattato, questo atteggiamento stilistico già si afferma. Deve accennare, per esempio, alla geometria, la quale costruisce i suoi teoremi per astrazione su elementi a priori, e quanto è sicura nel suo campo, tanto è impotente innanzi alla realtà concreta. E il Tari dirà che la geometria trae i suoi schemi « *dall'eterno viridario* della mente »; e che « quando *le taumaturghe dell'astratto schematismo*, le matematiche, condiscendono a farsi applicate, e ad entrare in collisione con le libere esistenze, perdono in gran parte il prestigio dei loro metodi..... Se si avventurano, *povere farfalle, nel foco della vita, sono perdute* ». Deve ripetere la critica di Hegel sul raziocinare che si muove tra i pro e i contra, e non s'impadronisce del concetto della cosa; e chiamerà quel raziocinare: « un *navigare nel vuoto, sul remigio di riflessioni, che non toccano nulla e non muovono nulla* ». Lamenta quella scienza fuori posto, che opera da corrosivo nell'animo degli artisti: i quali « si lambiccano il cervello con tante e tali astrattezze, che la loro ingenua intuizione non solo somiglia *alle fanciulle del secolo passato, cui la moda imponeva il vestirsi da vecchie, ma imita le famose Gee della favola, che nascevano sdentate e rimbambite* ». Prese ad una ad una, non può negarsi che tali immagini sieno vivaci e belle; come è anche, nel parlare degli stenti e della povertà cui sembrano condannati gli artisti: « *la mendicità gentilizia dei grandi eliconidi da Omero a Camoens* »; o, nell'accennare con disprezzo all'arte industriale: « la *venale arte*, che veggiamo oggidì in voga in quei *ghetti giganteschi* che si chiamano Parigi e Londra ». Ma la folla variopinta di esse, stretta insieme, conferisce allo stile del Tari l'aspetto del gergo.

Riferirò qualche brano di una sua lettera filosofica, che mostra

in azione queste frasi e immagini accavallate l'una sull'altra. Egli espone la sua dottrina metafisica dell'Innominabile, che era per lui il vero reale, immobile e inattingibile dal pensiero:

Il Pensiero, nel primo senso che è quello della Finitezza, Relatività, Modalità, morrà come nacque e morrà intero: non essendo stato mai un *quid* fisso, ma un *aliquid* evanescente, un moto mosso senza nulla d'immoto, un Fuor di sè o un Nulla in sè *(Nihil sui)* perenne. Nel secondo senso, ch'è quello della Infinità, Assolutezza, Sostanza, non saggerà di morte, perchè non commise la minchioneria del nascere; e permarrà *in saecula saeculorum*, intero: non quiddità fenomenale, anzi Iperquiddità sostanziale; non mobilità finita, ma *Perpetuum mobile* infinito! « Eppur si muove », ditelo come fisico, e va bene. Ma, per carità, da metafisico non date in ciampanelle, e, Galileo a rovescio, giurate nell'« Eppur non si muove »!! Dove, come, perchè si muoverebbe il creamondi Pensiero, Assoluto, Mondo a sè stesso, non estrinseco a sè stesso mai; di cui ben diremo *centrum ubique*, *peripheria nusquam?* Parmenide aveva buono in mano, quando affermava che Moto assoluto vale Immobilità. Nel che solo mi scandalizza quella denominazione ufficiosa, cancelleresca di Pensiero, che antropomorfizza il Sopraumano, obbligandolo (Dio mi perdoni la frase) a presentarsi a Sua Eccellenza la Cognizione in marsina e cravatta bianca. Io uso (e ciò per pura imbecillità del linguaggio) la denominazione Reale; ed aggiungo il qualificativo Innominabile, come un *cave canem* sull'uscio della speculazione, a metterci in guardia sulle voci strane che udiremo entro all'ariostesco castello magico dell'Apparenza, gran cerimoniera di quello. Ad ogni modo, sono in buona compagnia in questo salvaguardarmi speculativo. Poichè dal *Noumeno* di Kant al *Wille* di Schopenhauer, dall'*Inconscio* di Hartmann allo *Inconoscibile* di Spencer, ho fideiussori cui fumano i mustacchi; e sto sicuro.

A questo punto il Tari formola l'obiezione, che gli hegeliani muovevano alla sua dottrina:

Tutto è intelligibile e quindi conoscibile, perchè lo spirito non ha screzii, non iati, non emisferi, uno notturno e l'altro diurno, come voi arzigogolate. E il vostro Innominabile è appunto questo secondo termine, questo secondo gallo, che cantando non si farà giorno mai. Uscite di mitologie. E persuadetevi una buona volta che il Pensiero non è che *strettezza*, non pone che sè stesso, non gode che sè stesso: onanista alla Rousseau che, anche accanto a sua moglie Teresa (la quale lo cornificava in compenso), preferiva ai coniugali piaceri dualistici gli unitarii, più comodi, tuttochè sterili affatto.

Alla quale obiezione egli risponde, facendo parlare la Medesimezza; la quale entra a spiegare nel seguente modo l'enimma della realtà:

Io sono io in quanto, esistendo, mi disesistenzializzo nel Pensiero umano, ultimogenito mio. Sono e non sono *uno ictu*, poichè sè e stessa, Natura e Io, Amfibolia condizionante la unificazione, e Unità condizionata da Dualità. I filosofi, miei trombettieri emeriti, come quei dei bersaglieri dell'esercito italiano, spesso vanno spietatamente strombazzandomi: ora stridono a squarciagola *stesso-stesso* (Spinoza), ora acutizzano *sè-sè* (Hegel). Eppure, *Hocuspocus* eterno, io amalgamerei volentieri quei due manipoli di stonatori, senza temere lo *charivari* diabolico, che ne seguirebbe. Poichè esso è il mio elemento, a guisa del fuoco nel quale le salamandre vivono consumandosi. Ed esso consuma anche sè stesso, questo panfago Sè STESSO esistenziale, più assoluto consumatore di Saturno suo primogenito (il tempo), che divora i figli ma non sè; e mi rappresenta precisamente nella centrale mia amfibolia di tempo non temporale, o nella temporalità superante o nullificante la temporalità stessa...

Ma qui gli viene in mente il dubbio — non al tutto ingiustificato, — che l'amico cui si rivolge non possa facilmente comprenderlo; e s'interrompe: « Avete capito? O, a simiglianza di quel sere che alla predica della Transustanziazione diceva piangendo del predicatore: — *Viato a isso! viato a isso! n'avesse capito na spagliocca de chello c'ha ditto!* —, dite anche voi della Medesimezza, madre del Pensiero: — Beata te; ma io non comprendo un acca di quel che cianci! ».

Anche della stessa sua incomprensibilità si allegrava. Le frasi più strane, nel momento stesso che egli le foggiava, le contemplava e ne rideva; congiungendo tra loro, nello stesso attimo, l'entusiasmo dell'inventore e l'autocanzonatura. Perchè il Tari era tutt'altro che uno spirito superficiale o indifferente. Fu studiosissimo: amò con passione costante e irrefrenabile così la metafisica come l'arte, specialmente la musica; ma amare era per lui godere, e il suo godimento si effondeva nel riso.

Componeva anche, di tanto in tanto, versi, che inviava agli amici. Queste strofe sono tolte da un canto sulla Scepsi:

Sublime Scepsi che, immortal fenice,
Rinasci appo ogni gente e in tutte lande,
Del nostro redentor, Satana il grande,
Corredentrice;
Con te, nemica d'ogni assurda ubbia,
Madre del nulla e figlia del tuo figlio,
Con te di squadernare io mi consiglio
La Bibbia mia:
Infino a che, facendola finita
A tanto studio di sapienza scemo,

La pagina incompresa squarceremo
Di questa vita.

Vantava che solo il filosofo *tariano* (come egli diceva) avesse penetrato la verità, ed *inteso pur non comprendendo* l'illusione del Pensiero; e figurava i restanti uomini come asini giranti un mulino, nel seguente apologo:

Parmi un volubile
Mulino il mondo:
Bendati gli asini
Girano a tondo;
E, benchè muovansi
Nel luogo stesso,
Questo essi chiamano
Il lor PROGRESSO.
Dell'error vecchio — ecco il perchè;
Io nell'orecchio — vo' dirlo a te:
— È l'uomo un miope
D'orgoglio invaso,
Che vede l'apice
Sol del suo naso.
Se il torce o arricciało,
Muoversi ei crede;
E nel nasometro
Avendo fede,
RIVOLUZIONE — la definì,
Mentre il minchione — sta sempre lì!

Inneggiava a S. Paolino, quel vescovo della Campania cui, secondo la tradizione, si debbono le campane:

O gran vescovo di Nola,
Che inventasti le campane,
E una mistica parola
Insegnasti al bronzo immane...
O Paolino, e quando fia
Che congreghinsi i fratelli,
E mestieri a ciò non sia
Di campane e campanelli?...

Versi scherzosi, che s'accordavano perfettamente col suo temperamento: così gaio da sopportare, senza dar mostra di sforzo, il pondo di una intera filosofia; e di una filosofia, per giunta, scettica ed agnostica.

continua.

BENEDETTO CROCE.

NOTE BIBLIOGRAFICHE.

Vito Fornari, n. a Molfetta nel 1821, m. a Napoli nel 1900. Fu prefetto della Biblioteca Nazionale di Napoli.

1. *Della armonia universale*, ragionamenti, ritoccati dall'autore in questa seconda edizione, Firenze, Barbèra, 1862.

La prima ediz. era stata pubblicata a Napoli una decina d'anni innanzi.

2. *Della vita di Gesù Cristo*, libri tre, Firenze, Barbèra, 1869, 1877, 1893.
3. *Dell'arte del dire*, Napoli, 1866-1872, 4 voll.

Intorno al Fornari:

1. F. Fiorentino, *La filosofia contemporanea in Italia*, risposta al prof. F. Acri, Napoli, Morano, 1876.

Sono ivi citati l'opuscolo dell'Acri, *I critici della critica di alcune critiche*, Bologna, 1876; e altri documenti della polemica, come il saggio dell'Imbriani, pel quale v. n. 3.

2. F. Montefredini, *Delle opere dell'ab. V. F.*, Napoli, Salvi, 1866.
3. Vittorio Imbriani, *V. F. estetico* (1872), ristampa, in *Studii letterarii*, ed. Croce, Bari, Laterza, 1907, pp. 209-304.
4. F. Verdinois, *V. F.*, in *Profili letterarii napoletani*, 2.ª ediz., Napoli, Morano, 1882, pp. 113-117.
5. F. d'Ovidio, *Rimpianti*, Palermo, Sandron, 1903, pp. 182-196. Cfr. in proposito la *Critica*, I, 218-223.
6. Sulle edizioni delle opp. del F. cfr. gli *Annali bibliografici Barbèra*, pp. 88-90, 247-252, 458-9.

Bertrando Spaventa, n. a Bomba (prov. di Chieti) il 26 giugno 1817, m. il 20 febbraio 1883. Fu professore di filosofia teoretica nella Università di Napoli.

Scritti filosofici, raccolti e pubblicati con note e con un discorso sulla vita e sulle opere dell'autore da Giovanni Gentile, Napoli, Morano, 1901.

Qui, a pp. CXLI-CLII, è una diligente bibliografia delle opere dello Spaventa. Per qualche aggiunta cfr. il volume *Da Socrate ad Hegel*, ed. Gentile, Bari, Laterza, 1905, pref. — La lettera satirica contro il Fornari è in appendice al Fiorentino, o. c., pp. 467-71.

Intorno allo Spaventa:

1. Fiorentino, o. c., pp. 13-35.
2. Gentile, racc. cit., discorso introduttivo.

Angelo Camillo de Meis, n. a Bucchianico (prov. di Chieti) il 1817, fu professore di storia della medicina nell'Università di Bologna, dove morì il 1891.

1. *Dopo la laurea*, Bologna, Monti, 1868-9.
2. Le altre opere sono indicate in G. GENTILE, *Lettere di A. C. de M. a B. Spaventa*, Napoli, Melfi e Joele, 1901.

Intorno al De Meis:

Una breve biografia e bibliografia in GENTILE, o. c.; sul *Dopo la laurea*, V. IMBRIANI, in *Nuova Antologia*, vol. IX, settembre 1868, pp. 204-5, e P. SICILIANI, *Gli hegeliani d'Italia*, in *Rivista bolognese*, a. II, fasc. VI.

Gaetano Trezza, n. a Verona nel dicembre 1827, m. il 28 ottobre 1892. Fu prima sacerdote, ordinato nel 1850. Dopo il 1860, professore; e tenne per molti anni la cattedra di letteratura latina nell'Istituto superiore degli studii di Firenze.

Opere.

Ci riferiamo sopratutto alle:

Confessioni d'un scettico, Verona e Padova, Drucker e Tedeschi, 1878.

Le altre opere sono:

1. *La Divina Commedia in relazione colla Ontologia*, Verona, Vicentini e Franchini, 1854.
2. *Un episodio della vita di Dante al monastero di Avellana*, ivi, 1854.
3. *Sulla letteratura in relazione alla civiltà europea*, ivi, 1854.
4. *Discorso nel 4.º anniversario dell'apertura del ricovero di Legnago*, ivi, 1859.
5. *De' canti di Aleardo Aleardi*, Cremona, Feraboli, 1861.
6. *Saggio critico sulle lettere latine*, ivi, 1862.
7. *Sulla psicologia delle schiatte*, Milano, Daelli, 1863.
8. *Gesù e le origini del Cristianesimo; Vie de Jesus par Renan*, ivi, 1863.
9. *Cristianesimo e scienza*, ivi, 1864.
10. *Lucrezio*, Firenze, Lemonnier, 1870 (3.ª ediz., Milano, Hoepli, 1887).
11. *La Critica moderna*, Firenze, Lemonnier, 1874 (2.ª ediz., Bologna, Zanichelli, 1880).
12. *Epicuro e l'epicureismo*, Firenze, Barbèra, 1887 (2.ª ediz., Milano, Hoepli, 1882).
13. *Studi critici*, Verona, Drucker e Tedeschi, 1878.
14. *Nuovi studi critici*, ivi, 1881.
15. *S. Paolo*, ivi, 1882.
16. *Le religioni e la religione*, ivi, 1884.
17. *Saggi postumi*, ivi, 1886.
18. *Scienza e scuola*, lettere, ivi, 1887.
19. *Dante, Shakespeare e Goethe nella rinascenza europea*, ivi, 1888.
20. *Giordano Bruno*, discorso, Roma, Perino, 1889.
21. *Il pessimismo e l'evoluzione*, ivi, 1890.

Lasciando alcune pubblicazioni fatte in opuscoli, o messe come prefazioni (raccolte poi nei volumi di saggi), noterò ancora l'edizione delle *Odi di Orazio*, pubblicate secondo i migliori testi con un commento di G. T. (Firenze, Lemonnier, 1872).

Intorno al Trezza:

1. Giuseppe Tarozzi, *Il pensiero di G. T.*, Verona, Drucker e Tedeschi, 1894.
2. Alfonso Jovacchini, *La vita e le opere del prof. G. T.*, Lanciano, Carabba, 1895.

Vedi dello stesso: *La scienza moderna*, con lettere di G. T. e R. Ardigò (Roma, Sommaruga, 1884). Il J. era un pasticciere (avverto che qui la parola non è metaforica) abruzzese, che si dilettava di filosofia positivistica.

3. *Commemorazione del prof. G. T.*, Firenze, 1897.

Contiene un discorso di P. Villari e un altro del prof. G. Melli.

4. F. Torraca, *Saggi e rassegne*, Livorno, Vigo, 1885, pp. 64-76.

Vincenzo Giordano-Zocchi, n. a Napoli il 7 gennaio 1842, m. il 7 luglio 1877.

1. *Tommaso Rossi*, studi sulla storia della filosofia moderna per V. G.-Z., Napoli, 1866.

Sono seguìti dalla ristampa della *Mente sovrana del mondo* del Rossi.

2. *Memorie di un ebete*, Napoli, 1876 (3.ª ed., Napoli, Pierro, 1884).
3. *Saggi d'arte*, premessevi alcune pagine di G. A. Costanzo, Napoli, Pierro, 1883.

Contiene: *Aura epileptica* — *Dolores* — *Malgenio* — *Oblio* — *Aura-Eloim* — *Fanciulli accattoncelli* — *Favola* — *Due frammenti* — *Miss Manford*, dramma — *Dal Nordsee dell'Heine*. — In copertina, sono annunziati come di prossima pubblicazione: *Miss Mistress*, racconto — *Scritti di critica artistica e letteraria* — *Mad.lle Julie*, dramma — *Momo*, scene semiserie — *Drammi e commedie*, traduzioni dal tedesco e dallo spagnuolo — *La filosofia nella cultura moderna*. Scritti di critica filosofica. Ma non è stato pubblicato altro che il *Don Giovanni Tenorio*, dramma fantastico religioso di G. Zorilla, versione di V. G.-Z., Milano, Sonzogno, 1884.

Dal fratello dell'autore mi sono stati comunicati i due mss. *Miss Mistress*, e *La filosofia nella cultura moderna in rapporto all'istruzione secondaria*.

Intorno al Giordano-Zocchi:

1. Molti articoli e necrologie innanzi alla 3.ª ediz. delle *Memorie di un ebete*.
2. La prefaz. del Costanzo ai *Saggi d'arte* è ristampata in *Bricciche letterarie*, Catania, Giannotta, 1904, pp. 1-138 (col titolo *Un eroe della soffitta*).

3. Vedi sul G.-Z. e sul gruppo letterario giovanile di Napoli di trenta o trentacinque anni fa, un bell'articolo firmato « Menedemo », col titolo: *Glorie mancate*, nel *Mattino* del 4-5 ottobre 1906.

Antonio Tari, n. a Terelle, presso Cassino, il 1809, m. a Napoli il 1884. Professore di estetica nella Università di Napoli.

Opere:

1. *Estetica ideale*, trattato in libri tre, Napoli, Fibreno, 1863.
2. *Saggi di critica*, Trani, Vecchi, 1886.

Raccolta postuma di articoli e memorie del Tari.

3. *Lezioni di estetica generale dettate nella Università di Napoli*, raccolte da C. Scamaccia Luvarà, Napoli, Tocco, 1884.
4. *Le lettere di Antonio Tari in difesa dell' « Innominabile »*, pubbl. da R. Cotugno, Trani, Vecchi, 1906.

Intorno al Tari:

1. F. Verdinois, *Profili letterarii napoletani*, pp. 25-29.
2. Tre numeri unici dedicati alla memoria del T. col titolo *Antonio Tari*, due con la data del 15 marzo 1885, uno con la data del 15 marzo 1886; contenenti scritti varii del Tari, e di altri (Zumbini, Scherillo, Dalbono, D'Ovidio, Tallarigo, F. Nitti, Angiulli, ecc.) in commemorazione del Tari. Nel numero del 15 marzo 1886 è da leggere la stupenda commemorazione, che del T. fece Giovanni Bovio nel 1884 nella Università di Napoli.
3. N. Gallo, *A. T.*, studio critico, Palermo, 1884.
4. B. Croce, *Estetica* [2], pp. 339-402.
5. R. Cotugno, o. c.
6. G. Gentile, nella *Critica*, IV, 397-415.

Riferirò qui due letterine familiari inedite del Tari, dirette a B. Spaventa:

Carissimo Bertrando — Il figlio di D. Ciccio Labriola (1) ha avanzata domanda, per mezzo mio, a codesto ministero della pubblica istruzione, al fine di ottenere un picciolo posto di ordinatore, vacante alla biblioteca nazionale di Napoli. È giovane, come ti dissi, di molte speranze, e di tempra altamente filosofica; e converrebbe promuoverlo, e non permettere che la disperazione l'opprima: disperazione inevitabile quando s'ha deficienza delle stesse prime necessità della vita. Fa di adoperarti un po' a suo favore, e procurargli, se puoi, i miserabili 60 franchi al mese, che postula come ideale di agiatezza e preziosa condizione a potersi educare. Se un picciol pretore potea vantarsi di non curare *de minimis*, un gran ministro d'Italia dovrebbe non iscrupoleggiare intorno alla bazzecola, che un neofito della scienza chiedegli in grazia.

---

(1) Il prof. Antonio Labriola, allora diciottenne.

E l'episodio interminabile, mahabaratico, delle cattedre di me e di Lignana, a che ne sta? Avesse per avventura il ministro a dimostrarsi Schellinghiano, e non Hegheliano con noi, ricacciando *ad infinitum* l'effettuazione delle sue promesse? Non oso temerlo, vista la socratica dirittura di carattere di De-Sanctis. Attendiamo, dunque, dal mese di agosto i fichi e le nomine; ed infrattanto ruminiamo Vischer, non avendo di meglio a fare.

A cotesto Bramino celtico Lignana (1), intanto, snocciola un buon rosario d'impertinenze da parte mia; e ciò perchè non mi ha scritto una linea ancora, in contrapposto alla mia sollecitudine a ragguagliarlo, appena giunto in Napoli, di quanto desiderava. Digli che la legge della reciprocità degli uffizi non è una legge logica, che deggia essere sconosciuta da un filologo semiatomista suo pari; ma una legge di galateo, che vincola anche le feminelle. Digli pure, a cansare dispersioni, che il mio indirizzo è « Napoli per Sangermano ».

E della proroga della Camera, che n'è di preciso? Son piombato in tale tenebra di limbo dalla piena luce di Torino, che un bel mattino dovrò interpellare gli astronomi intorno alle sorti della Terra, pianeta del tutto sangermanoeccentrico.

Se Conforti (2) è tuttavia costà, salutalo ripetutamente e caramente da parte mia.

Sperando intanto, che tutti di tua famiglia godano prospera salute, e raccomandandomiti, mi ripeto

S. Germano, 23 luglio '61.

Aff.mo amico — A. Tari.

Terelle, a dì 30 ottobre '73.

Carissimo Bertrando,

Ieri il nostro rettore mi comunicava uffizialmente la nomina a professore ordinario: « *Te Innominabilem laudamus!* ». E te, efficace nostro patrono, che *nominerò* con sincera gratitudine, infin che avrò in gola il fiato, che ora non è poco. Senza di te il dantesco supplizio di

« .... color che son sospesi.... »

chi sa se non sarebbeci toccato in eterno? Grazie, dunque, per ora in iscritto; poi duplicatamente a voce; ed infine colle opere, quando, *per impossibile*, divenga buono a qualche cosa anche io.

Non so se questa mia ti troverà in Napoli. Il Cholera è di quegli ospiti, cui si serra la porta sul muso; e forse ora villeggi altrove. A ogni modo, tra un mese, al più tardi, non può mancare che ti riabbracci o alla Università, o all'Accademia. Ad allora, dunque; e con mille complimenti alla tua signora e famiglia, credimi

Aff.mo amico — A. Tari.

P. S. Mio figlio è alfine rimesso. Ma che mi ha fatto passare!

(1) Il piemontese Giacomo Lignana, che fu professore di linguistica comparata nell'università di Napoli, e poi, di Roma.

(2) Raffaele Conforti, che fu ministro di grazia e giustizia.

LA FILOSOFIA IN ITALIA
DOPO IL 1850

II.
I PLATONICI.

VII.
GIACOMO BARZELLOTTI.

I.

Se questa ricostruzione, che vengo tentando, del movimento filosofico nella seconda metà del secolo XIX in Italia, dovesse rigidamente obbedire alle leggi di una storia della filosofia, alcuni scrittori, che rientrano nel nostro quadro, ne andrebbero certamente esclusi. Lo notammo a proposito di T. Mamiani; e torna opportuno dichiararlo per Giacomo Barzellotti. La prima legge della storia della filosofia è, che il suo oggetto è costituito dal pensiero filosofico, ossia dalla metafisica, o concezione della realtà, che voglia dirsi. E però non potranno far parte di essa gli spiriti che a questa concezione non abbiano comunque lavorato, o che non ne abbiano sentito il bisogno o che non ne abbiano avuto le forze. Il Mamiani non ne ebbe le forze, benchè vivamente desiderasse di pervenire a una filosofia, e ben presto creasse a se medesimo l'illusione di esservi pervenuto. Il Barzellotti pare invece che non abbia sentito il bisogno; e, ingegno letterario anche lui, abbia çercato nell'attività estetica piuttosto che nella speculativa il vanto di scrittore: più accorto in ciò — e sia detto a sua lode — del Mamiani, che per voler essere quel che non era, non fu nè anche quel che, fino a un certo segno, avrebbe potuto essere.

Il Barzellotti, invece, è stato uno degli scrittori italiani più noti e più letti dell'ultimo trentennio del secolo: il suo nome può dirsi a buon dritto che sia divenuto popolare: il solo forse tra quelli di scrittori di cose filosofiche. Chi non ha letto i due volumi di saggi pubblicati dallo Zanichelli: *Santi, solitari e filosofi* (1) e *Studi e*

(1) *Santi, sol. e fil.*, saggi psicologici, Bologna, Zanichelli, 2.a ediz., 1886.

ritratti? (1). A questa popolarità egli appunto aspirava, conscio delle attitudini del suo ingegno; e ha messo da parte i problemi, a cui non era nato. Li ha messi da parte — come fanno tutti quelli che li mettono da parte, — negandone il valore. Ma nell'averli messi intanto da parte per suo conto è il suo merito e il segreto della sua fortuna letteraria.

Rileggiamo una confessione, che è nella prefazione ai *Santi, solitari e filosofi:* « Più d'una volta al sentirmi chiedere quasi come tessera d'ingresso ai *posti distinti* dell'insegnamento o al favore di certi cenacoli letterari o filosofici una di quelle professioni di fede assoluta nei dommi di qualche sistema, ho pensato involontariamente a quelle domande che le signore fanno spesso nei *giuochi di sala* o nei loro *albums* profumati, mettendovi in mano il lapis per la risposta: — Guardi, mi faccia il piacere di dirmi o di scrivermi qui, subito, che cos'è l'amore, e poi che cosa ella pensa dello Shakespeare e poi anche, se crede, del Goethe; ma che la risposta sia breve, la prego, non più che dieci righe, perchè, quaggiù, vede, ha da scrivere anche la mia nipotina ».

Vale a dire: il Barzellotti ha bensì aspirato ai posti distinti dell'insegnamento filosofico. C'era avviato, era quella la sua carriera: e l'ha percorsa ormai tutta con onore, fino alla cattedra di storia della filosofia nell'università di Roma; ma egli non ha potuto mai persuadersi che per occuparsi di filosofia bisognasse aver fede assoluta in un sistema: che per mangiar frutta, direbbe Hegel, bisogna contentarsi di mangiare ciliege, pere, uva ecc. Non che proprio abbia ricusato la filosofia, in generale. La sua filosofia l'ha avuta anche lui; ma « diametralmente opposta » a quella di chi gli venne sempre chiedendo a quale sistema egli aderisse; opposta « appunto in questo: che il suo resultato più sicuro, e ormai consentito da quanti oggi vivono la vita intellettuale dei nostri tempi, si è la *dimostrazione critica* dell'impossibilità di chiuder la mente umana *in una forma sistematica d'interpretazione dell'universo da potersi dire definitiva per la scienza* ». Un'opposizione, come può vedere chiunque abbia studiato con mente filosofica la storia della filosofia, affatto illusoria: fondata sopra quella confusione dell'universale e del particolare (per rispetto al concetto della filosofia) messa in canzonatura da Hegel nel luogo citato dell'*Enciclopedia*. In realtà, nessuna forma sistematica ha voluto mai essere definitiva; ma s'è

(1) *St. e ritr.*, ivi, 1893.

sforzata di organizzarsi a sistema, per essere qualche cosa di filosofico, per vivere nel pensiero, che non può esser pensiero senz'esser uno. E lo stesso Barzellotti nota una volta che perfino il Kant, il grande avversario dei sistemi, costruì anche lui la sua *Critica* in forma complicata ma strettamente organata di sistema.

E che questo orrore dei sistemi significhi, pel Barzellotti, non negazione critica della metafisica (com'egli, si vedrà, avrebbe voluto significasse), ma, a dirittura, liquidazione, anzi evaporazione della filosofia, negata nella sua universalità perchè negata in tutte le sue forme particolari; lo attesta, non foss'altro, la dichiarazione seguente: che il *valore intimo* di cotesta sua superstite filosofia « sta tutto nel penetrar ch'essa fa oggi del suo spirito *critico* i metodi e la parte più alta delle scienze naturali e matematiche non meno che delle morali ». *Sit diva, dum non sit viva.* L'ideale del filosofo, Helmholtz (tante volte citato dal Barzellotti): un fisico.

Voltando, quindi, in effetti le spalle alla filosofia, il Barzellotti sentiva bene di non dover riuscire ostico ai *nemici della filosofia*, ossia agl'ignoranti di filosofia. Le sue idee intorno a questo punto della *secolarizzazione* delle menti, riescono molto interessanti e istruttive, perchè aiutano a intendere tutta la psicologia dello scrittore: « Tra noi in Italia, oggi, lo so da lunga esperienza, solo a far balenare un momento sul frontespizio d'un libro la testa di filosofia c'è da vedersi impietrar davanti dallo spavento o dalla noia quante facce di lettori s'eran chinate a guardarlo ». Di chi la colpa? Della filosofia o dei lettori? Il Barzellotti avrebbe una gran voglia di gettarla tutta addosso alla prima; ma poichè una certa filosofia deve credere di coltivarla anche lui, una filosofia invisibile perchè celatasi nelle scienze speciali o nell'arte, un pochino di colpa l'ha pur da dare ai lettori, lamentando « quell'abito — come lo chiamerò d'antipatia o di pigrizia mentale? — che nella scienza e nell'arte ci fa rifuggire dalle forme più alte e più complicate del pensiero, che ci sanno di aspro o di esotico ». Ma, s'intende, il maggior torto è della filosofia:

È l'effetto del discredito *meritatissimo*, in cui la filosofia cadde tra noi parlando per tanto tempo il gergo barbaro del pensare e dello scrivere di troppi ormai che ne hanno fatto una *casistica* da medio evo in ritardo, e che, o predicassero dal pulpito delle nostre scuole ortodosse, o negassero Dio e l'anima mettendo in cattivo italiano i loro imparaticci francesi, inglesi o tedeschi, hanno nella filosofia impedito tra noi quasi sino ad oggi quella definitiva *secolarizzazione* delle menti che per tutto fuori di qui segna da un pezzo l'avvenimento della cultura moderna. In

Italia, un lettore che abbia familiare l'abito di mente inseparabile dalla cultura e dalla scienza contemporanea, è raro che, aprendo per distrazione o in mancanza d'ogni altra lettura, un libro di filosofia, non lo faccia con quello stesso viso con cui un giornalista della capitale si lascia, in viaggio, dare le ultime notizie di una crisi ministeriale da un suo corrispondente di Cuneo o di Brindisi. E avrà anche torto; ma che dire, quando il fatto stesso del mancare tra noi un pubblico di lettori per la filosofia mostra chiaro che in Italia la filosofia non sa, meno rare eccezioni, farsi leggere, cioè non sa pensare e scrivere, non voglio dire *coi* più e *pei* più, ma almeno coi più colti, con coloro che pensano; il che poi significa ch'essa non vive ancora tra noi la vita della mente contemporanea?

La filosofia, per vivere la vita di questa mente contemporanea, deve abbandonare il suo barbaro gergo. Si potrebbe pensare da taluno che l'unico movimento di qualche vigore che si sia avuto in Italia negli ultimi tempi, è quello hegeliano di Napoli. Ma quello, secondo il Barzellotti, riuscì più a scuotere le menti, che a fecondarle di germi durevoli, a cagione appunto della *sacra tenebra delle formule*, nella quale i più di quegli scrittori s'avvolgevano, del *gergo tra barbaro e bizantino* che facevano parlare al loro *pensiero oracoleggiante* (1). Ma, che cosa è questo gergo e quest'oracoleggiare se non la forma specifica della filosofia, inaccessibile, naturalmente, non solo ai *più*, ma anche *ai più culti*, quando la loro cultura non abbracci anche la filosofia; e la filosofia non liquida o vaporante nella sua astratta universalità, ma solida e concreta nella successione progressiva delle sue forme storiche, fino a quella, alla quale una determinata ricostruzione della storia mette capo? E la secolarizzazione dello spirito, e il farsi leggere della filosofia che altro possono significare se non distruggere quella differenza specifica che costituisce il valore del grado spirituale proprio della filosofia?

Intendiamoci: non già che il filosofo debba scriver male. Il Barzellotti dice della *Vita* del Vico che « ha dal lato letterario il difetto di tutti i libri del gran filosofo: è male scritta » (2). E non è vero, com'è vero invece che è « mal composta, oscura, involuta ». Oscuro e involuto rimase appunto gran parte del pensiero del Vico; e quindi l'oscurità e l'involuzione della forma. Ma il Vico scriveva benissimo, esprimendo con efficacia potente d'immagini i

---

(1) Vedi lo scritto *Il pessimismo filosofico in Germania e il problema morale dei nostri tempi*, nella *N. Antologia* del 1.º maggio 1889, p. 56.

(2) *Dal rinascimento al risorgimento*, Palermo, Sandron, 1904, p. 201.

suoi concetti; ma, s'intende, quando aveva dei concetti: laddove è certo, come lo stesso Barzellotti dice, che a lui mancò « la coscienza chiara, luminosa del proprio pensiero, che è la parte prima ed essenziale dello scrittore ». In altri termini, egli non pervenne al possesso completo de' suoi concetti, parecchi dei quali, e non i secondarii, rimasero in uno sfondo di penombra in quella gran mente che così largo giro ne volle stringere nella sua speculazione, sbozzata con persistente lavorìo intorno a una materia non veramente omogenea, tra di storia e di filosofia. Il Vico scrive male dove e in quanto pensa male; e questo è il Vico che non conta nella storia. Ma il Vico che conta, il filosofo vero e proprio è uno scrittore sommo. E non potrebbe essere altrimenti, perchè l'arte e la filosofia non sono due muse sorelle, ma l'unico Apollo, lo spirito, che non sale alla filosofia se non attraverso l'arte, e non supera mai se stesso, come avvertì per primo Aristotile, se non conservando se stesso, crescendo sempre sopra di sè. — Chi scrive male, perciò, appunto perchè scrive male non è filosofo. Ma lo scriver bene del filosofo non è lo scriver bene del poeta; altrimenti verrebbe meno la differenza, tra l'uno e l'altro, che nessuno vuol negare. E come il poeta scrive sempre bene se vien poetando, così il filosofo scrive bene anche lui se, anzi che pensare a scriver bene, pensa piuttosto e riesce a filosofare, anche a costo di finire per ravvolgersi in un gergo. Non c'è pure il gergo della poesia? O non era poeta chi diede l'espressione classica della *impopolarità* essenziale delle forme alte dello spirito nell'*odi profanum vulgus?*

Pel Barzellotti, invece, il filosofo può farsi leggere, se si contenta di metter da parte la filosofia. Nella menzionata confessione, premessa ai *Santi, solitari e filosofi* (1), lo dice chiaro: « Io vorrei, senz'aver l'aria di presumer troppo, poter dire press'a poco quello che un amico mio diceva ai lettori d'un giornale, annunziandovi la prima edizione del *Lazzaretti:* perdonate a questo libro quel po' di filosofia che l'Autore ci ha voluto, a ogni costo, mettere (giacchè patisce, poveretto!, di queste malinconie); perdonategliela *in grazia di quel tanto di più* e di *meglio* che il libro vi saprà far pensare o vi racconterà o vi descriverà come opera d'arte ». Vedremo fra poco in che consiste quel *po' di filosofia* da cui il Barzellotti non s'è voluto mai distaccare; ma non bisogna dimenticare, che quel che di più e di meglio egli ha inteso di mettere ne' proprii scritti

(1) *Santi*, p. 52 n.

è al di qua della filosofia: è qualche cosa che può far pensare, una riflessione morale e psicologica; è soprattutto opera d'arte. Dello scritto su *David Lazzaretti*, che può forse considerarsi come il capolavoro del Barzellotti, il quale in esso si propose bensì di fare uno studio di psicologia religiosa, lo stesso autore dice che « vorrebbe essere, se pure non pretende troppo, un'opera d'arte, ma senza dar nel romanzo ».

II.

Perchè dunque parliamo qui del Barzellotti, e in questa parte dedicata ai platonici? Ecco: queste note, senza voler essere propriamente una storia, mirano piuttosto a rivedere criticamente i giudizii correnti intorno agli ultimi scrittori italiani di filosofia. Ora il Barzellotti, per giudizio comune, avrebbe partecipato al movimento dei nostri studii filosofici, e avrebbe agito nella cultura nazionale appunto come filosofo. Domandate ai suoi molti lettori se egli sia uno scrittore di filosofia o un prosatore, un artista; novantanove su cento vi risponderanno che è sì un artista, ma un artista-filosofo, o meglio un filosofo-artista; uno dei pochi, o il solo dei nostri filosofi, che abbia saputo liberare la scienza della forma pedantesca della scuola e del barbarico gergo abituale, per esporla in saggi eleganti, ossia in maniera accessibile a tutte le persone colte e di gusto. Ripeterebbero, insomma, quel che il Barzellotti stesso ha sempre pensato e detto di sè. Perchè, bisogna pur dirlo, niente riesce più a render perplessi e a sviare i giudizii, di questa specie di sofisticazioni della scienza, operate dai secolarizzatori o popolarizzatori della medesima. Il *po' di filosofia* viene apprezzato non in ragione del suo valore, che può esser nullo, ma in ragione dell'*arte*, in cui si dice e può parere che si sia messo; l'opera d'arte, egualmente, non è giudicata con tutta la severità che si userebbe verso le opere di arte pura, che non avessero quella difficoltà di una materia ribelle all'elaborazione artistica; e i critici letterarii, inetti a giudicare quel *po' di filosofia*, indulgono a quell'arte gravida o sazia di sapere. Perchè, se ho detto che il Barzellotti è un artista più che un filosofo, non credo poi (se mi è lecito proprio questa volta una digressione letteraria (1)) che possa dirsi un artista finito, e che il suo capolavoro (il *Lazzaretti*) sia un capolavoro riuscito. È il meglio riuscito di questi suoi tentativi artistici, pel senso vivo del paesaggio e dell'anima popolare di quell'angolo della Toscana, in cui il Bar-

(1) Vedi in questo fasc. l'art. del Croce, pp. 337-8.

zellotti era vissuto fanciullo, e tornato spesso a rinnovare le sensazioni dei primi anni. Ma anche lì quel *po' di filosofia* come stuona in quell'ambiente pastorale e nell'ingenua psicologia del misticismo lazzarettiano! E come appiccicato è lo studio sull'origine e lo svolgimento e i caratteri di quel moto religioso sulla cornice dell'immediata *azione*, in cui l'autore l'ha voluto inquadrare, per aver agio a descrivere meglio i luoghi, che furono scena dei fatti del Lazzaretti, e individuare i tipi de' suoi seguaci! L'azione, troppo povera, è una gita di caccia, a cui l'autore per altro non partecipa, restando sempre in disparte ad almanaccare sull'anima del barocciaio di Arcidosso. Dopo la caccia c'è una colazione, sull'erba; e alla colazione questa volta pare pigli parte anche il Barzellotti. Ma quale parte? Egli ti trova nel cerchio un uomo del paese, Filippo, il bigonciaio, un discepolo del Lazzaretti; e subito ne profitta, dicendogli che avrebbe avuto caro di sapere « molti particolari intorno a David e alla vita che i suoi seguaci avevano fatto con lui in quel luogo », lì sulla torre di Monte Labbro. Il lettore, nemico della filosofia, a cui il Barzellotti s'indirizza, s'aspetterebbe la conversazione dell'autore con Filippo, il quale dovrebbe farci entrare a poco a poco con i suoi ricordi in tutto quel mondo morale che l'autore ci vuol rappresentare. Difficile impresa, certo; ma solo a chi, come il Barzellotti, non avesse davvero il suo Filippo rivelatore vivo e parlante nella fantasia; sibbene gli scritti del Lazzaretti, gli appunti delle relazioni fornitegli da amici del luogo, le *deposizioni* dei lazzarettisti, e poi i volumi del Renan, e le opere dell'Hartmann e qualche fascicolo del *Nineteenth Century* sul tavolino. Il Barzellotti, che pure ha scritto un bel saggio sulla sincerità nell'arte, in quel punto della sua opera non si ricorda di quelle sue giustissime idee: e dopo aver detto come inducesse Filippo a parlare, continua: « Mi rispose con un leggero atto della testa che acconsentiva, e ci mettemmo tutti a mangiare ». Ma alla conversazione non ci fa assistere. « E ora mi pare da vero tempo che anche i lettori conoscano per filo e per segno i fatti cui ho accennato tante volte, e li conoscano, quello che più importa, in ordine alle loro cause e alle condizioni sociali e morali de' luoghi, o, come oggi si dice, dell'*ambiente* nel quale ebbero origine ». E segue infatti il corpo, per dir così, dello studio sul Lazzaretti: centoquaranta pagine (1), in cui Filippo e la colazione son dimenticati. Poi l'autore ripiglia: « Queste cose mi andavano per la mente cinque anni dopo la morte di David mentre co' miei

(1) *Santi*, pp. 121-262.

amici stavo nel piazzale davanti all'eremo di Monte Labbro. Passato quel silenzio profondo dei primi bocconi... »; — e torna a saltar su finalmente Filippo, che però il B. non ci fa mai udire. Sicchè nell'immaginazione dell'artista durante quella colazione, oltre che per tutte le considerazioni seguenti sul carattere della fede di Filippo, ci sarebbe stato il tempo per andar pensando a tutte quelle 140 pagine di roba! — L'elemento descrittivo e drammatico resta affatto estraneo e sovrapposto allo studio storico-psicologico. E questa sovrapposizione, questa mancanza di fusione, che accuserebbe per sè, quando non vi fossero le dichiarazioni esplicite dello scrittore, le sue *preoccupazioni* artistiche, mentre egli realmente non si mette mai in una situazione sinceramente artistica, sono il maggior difetto che io vedo in questi suoi tentativi d'arte. — E un altro mi sia lecito anche notarne, che è in fondo una conseguenza del primo, e mi fa tornare al mio soggetto speciale: la lungaggine, la prolissità dello scrittore: difetto da lui stesso additato come uno degli effetti più gravi della rettorica, della vuotaggine di gran parte della letteratura italiana. « Solo chi ha poco o nulla da dire dice sempre di più di quello che dovrebbe dire » (1). Appunto, la esiguità del contenuto spirituale del Barzellotti gli ha fatto scrivere molte e molte pagine a cui s'attagliano parecchie delle osservazioni da lui fatte intorno a cotesto difetto della letteratura italiana, dominata dallo ideale umanistico. Non c'è scritto di lui in cui sia detto breve e chiaro quello che l'autore s'è proposto di dire; e spesso si stenta ad afferrare il suo concetto, tra le molte parole non abbastanza precise e determinate, in cui egli si sforza d'esprimerlo, cioè di concretarlo, quasi per una serie di approssimazioni al pensiero, che non si riesce a fermare in una forma vivente. Tipica, per questo riguardo, mi sembra la prolusione letta a Napoli nel 1887: *La morale come scienza e come fatto e il suo progresso nella storia* (2). E valga per esempio questo squarcio, che ne tolgo a caso:

Perchè è bene che io lo dica fin da ora, o signori, anche a titolo di quella schietta professione di fede scientifica che mi pare d'esser tenuto a farvi qui. Il modo in cui io concepisco la legge intima dell'organismo e della vita delle scienze morali o, meglio, delle scienze che io chiamo più propriamente *umane*, e quindi dell'etica, che se ne può dire quasi il centro, non è quello stesso che pare presupposto da quanti oggi ponendo,

---

(1) *Dal rinascimento al risorgimento*, p. 206.
(2) *Rivista ital. di filos.* del Ferri, a. II, vol. II (1887), pp. 3-33.

con ragione, l'esperienza a fondamento di tutto il sapere umano, non distinguono con qual divario profondo il processo di costruzione ideale del pensiero scientifico sui dati sperimentali si faccia nelle dottrine naturali e in quelle morali e storiche. Là l'ufficio, l'opera della scienza sta nel ritrarre, nel rilevare a uno a uno, sino ai più intimi, i tratti della fisonomia eternamente immota e impassibile della natura, che anche nell'inesausta ricchezza delle sue produzioni, ripete eternamente se stessa; sta nel far penetrare, se posso dir così, la parola, più e più criticamente riveduta delle teorie e delle ipotesi, quasi scandaglio che tenti un fondo impossibile però a toccare mai tutto, sempre più verso l'ultima espressione approssimativa di un vero che, inesauribile in sè, sappiamo però essere e durare *ab eterno* eguale a sè stesso. Ed ecco perchè, una volta messe queste scienze sulla via maestra del metodo sperimentale, e fu, o signori, merito imperituro della filosofia del sec. XVI, la tradizione dell'acquisto lento, faticoso, ma sicuro del vero, vi si stabilì con una fermezza che non ha pur troppo riscontro alcuno nella storia delle scienze dell'uomo e della società.

In questa l'opera ideale costruttiva, la funzione che vi ha il pensiero scientifico di assimilare a sè il vero dei fatti sperimentati e osservati e di trarlo quasi in sostanza sua, è, mi pare, tutt'altro. È un *farsi*, uno svolgersi della vita e dell'organismo riflesso della scienza insieme con quello spontaneo del *vero umano e sociale* che si spiega, che fluisce inesauribilmente ricco, fecondo e vario ne' secoli. E l'occhio delle scienze morali, intento a scrutarne le leggi, è simile a quello di un osservatore che da punti di prospettiva via via sempre nuovi studiasse, camminando, le forme, le proporzioni e la direzione di un'immensa folla di oggetti che gli si mostrano dinanzi.

Sbaglierò; ma a me pare che, tolti i fronzoli e i particolari inutili, il pensiero adombrato in tutta questa pagina sarebbe stato espresso forse più chiaramente, se si fosse detto press'a poco così: — le scienze morali si fondano, al pari delle scienze naturali, sull'esperienza; ma siccome la natura è sempre quella, e l'uomo ha una storia, le verità scoperte dalle scienze naturali hanno una stabilità e fermezza incompatibile con quelle via via determinate dalle scienze morali, alle quali spetta di seguire il processo storico del loro oggetto.

Egli è che al Barzellotti, mente coltissima, è mancata proprio quella qualità ch'egli è andato sempre cercando: l'*intimità,* il contatto dell'anima con le cose. Quindi l'artifizio e lo stento, la forma levigata, elegante, ma alquanto vuota e sonora. Le sue professioni di fede filosofica, per cui lo dovremmo aggregare ai neokantiani, sono semplici adesioni formali, spesso ripetute con la premura di chi tiene ad apparire spirito moderno, del proprio tempo (come

egli ha detto di sè tante volte); ma non corrispondono a una partecipazione effettiva della sua mente ai problemi critici e morali, ridestati dal ritorno a Kant. Lo scritto, che secondo lo stesso Barzellotti, dovrebbe essere più significativo per questa sua adesione al criticismo (*La nuova scuola del Kant e la filosofia scientifica contemporanea in Germania*) (1); e al quale egli infatti s'è riferito ogni volta che ha voluto documentare l'affermazione sul suo indirizzo di pensiero, è un'esposizione informativa, condotta innanzi senza un indizio di vero consenso, che le considerazioni dei neokantiani trovassero nell'anima dell'autore. E quando verso la conchiusione questi dice che « la natura relativa d'ogni nostra cognizione sensata è inconciliabile colla pretesa che ha il dommatismo di determinare positivamente l'essere delle cose in se stesse, di poter penetrare sino alle sostanze e alle forze ch'egli suppone al di là de' fenomeni » — non puoi dire sicuramente se questo sia il pensiero di chi scrive, o il pensiero di quegli scrittori di cui questi ci ha parlato. Meno che meno potresti cogliere il pensiero del Barzellotti nel suo precedente scritto *La critica della conoscenza e la metafisica dopo il Kant* (1878-79), lavoro prevalentemente storico, per cui l'autore si attiene più alle storie del Fischer e dello Zeller, che alle fonti originali. In una storia dell'idealismo postkantiano, di cui questo scritto voleva essere un saggio (ma si arrestò allo Schelling), un neokantiano vero non può non far apparire i suoi criterii filosofici; e non c'è sforzo d'oggettività storica che possa fargli dire che l'interpetrazione realistica (a cui tenne sempre più fermamente lo stesso Kant) della critica risponde alla *lettera* del kantismo, e l'interpetrazione idealistica del Maimon, del Beck, del Fichte, risponde piuttosto allo *spirito*. Un neokantiano non avrebbe scritto che il concetto realistico del noumeno (come qualche cosa che è in sè, indipendentemente dalle forme del conoscere, ed opera sui sensi) è in Kant un *residuo del dommatismo antico che la Critica non era mai riuscita a spogliarsi interamente*, e che *stuonava coi risultati negativi e idealistici della dottrina della conoscenza;* e che era una *contradizione* (2): un *pensiero non pienamente consentaneo a se stesso in ogni sua parte* (3). Al Barzellotti il partito di superare idealisticamente la Critica, come fece il Fichte, dopo l'*Enesidemo,*

(1) Nella *N. Antologia* del 15 febbraio 1880, pp. 591-630.
(2) *Fil. sc. ital.,* 1878, XVIII, 42-3.
(3) Pag. 38 n.

pare « ogni giorno più, non che consigliato, imposto inesorabilmente dalla necessità logica che trascinava le dottrine del Kant alle loro ultime conseguenze » (1). — Ma tutto questo è detto, anzi ripetuto, non con l'accento energico di una convinzione maturata per proprio conto; sibbene con quella stessa indifferenza che è propria di chi osserva da spettatore assolutamente disinteressato. Che cosa precisamente debba pensarsi di quel benedetto noumeno, che è lo spettro pauroso dell'idealismo moderno, non sembra che sia affare che tocchi l'animo del Barzellotti: il quale potrà dirsi a sua voglia neokantiano (2); ma *non farà mai il neo-kantiano*, perchè non *sentirà* mai veramente il problema filosofico.

E non ha fatto quindi nè anche il platonico, benchè all'indirizzo dei platoneggianti italiani egli si accostasse ne' suoi scritti giovanili, il principale dei quali è la tesi *Delle dottrine filosofiche nei libri di Cicerone* (1867), in cui si vede ancora lo scolaro di A. Conti e di T. Mamiani. Egli doveva pensare anche a sè quando, discorrendo della *Filosofia delle scuole italiane*, — della quale fu sempre uno dei compilatori ordinarii, e se ne poteva dire la sentinella avanzata verso le letterature filosofiche straniere, di cui scriveva una cronaca; — disse: « I collaboratori di quella Rivista hanno piena libertà di pensiero e di discussione; anzi varii tra di essi professano dottrine molte diverse da quelle del Mamiani; ma si raccolgono intorno a lui come al rappresentante più autorevole di quel moto speculativo, che aiutò il nostro risorgimento e ci riscosse da una inerzia intellettuale di più che due secoli » (3). Anche al Barzellotti, insomma, piaceva di essere un filosofo *delle scuole italiane*, insieme col Mamiani e la sua *onrevol gente*. Anche a lui pareva, p. e., che il « merito innegabile della scuola hegeliana (di Napoli) apparirebbe maggiore allo storico imparziale, se essa avesse tenuto più conto delle disposizioni naturali e tradizionali dello spirito italiano » (4). Egli dunque si mise nella schiera del Mamiani; e io non potevo staccarnelo, non avendo potuto trovare ne' suoi scritti la dottrina filosofica sua, che ne lo separasse.

---

(1) Pag. 45.
(2) Vedi specialmente le proteste nella pref. ai *Santi*, p. XXIII n.
(3) *La filosofia in Italia*, nella *N. Antologia* del 15 febbraio 1879, p. 630.
(4) Ivi, p. 639.

III.

Nella prolusione con cui iniziò a Pavia il suo insegnamento ufficiale universitario, nel 1881, *Le condizioni presenti della filosofia e il problema della morale* (1), puoi ravvisare tutto lo scrittore. Ivi più schietta la professione di fede neo-critica: l'idealismo da Fichte a Hegel accusato non solo di aver voluto *costruire l'universo da un sol punto, con un solo principio assoluto,* ma di avere altresì *dimenticato* « quello che le aveva lasciato detto il maestro, che cioè, se i fatti senza le idee sono ciechi, queste alla lor volta, non cimentate coll'esperienza, riescon vuote e ingannevoli » (travestimento del genuino pensiero kantiano e disconoscimento del genuino pensiero hegeliano); la riflessione filosofica definita per *artifizio* (2); approvato — come già nella *Morale della filosofia positiva* (1871) — l'indirizzo psicologico-sperimentale dato dagl'inglesi alla filosofia dello spirito; fatto buon viso alla loro teoria della relatività del conoscere (dove l'autore vede un kantismo ricondotto addietro fino a Berkeley (3)); dato corpo in certo modo a quella specie di *ecclettismo,* che gli è stato talvolta attribuito (4), e a cui egli stesso in alcuni scritti si può dire che abbia accennato parlando di una mediazione tra il criticismo e l'evoluzionismo (5); rifatta un'altra volta la storia del ritorno a Kant, nonchè della scuola sperimentale inglese, per conchiudere che oggi il filosofo « non prova più in sè quello che pure era, ed è tuttora, così proprio de' metafisici, il sentimento superbo di un preteso primato sui cultori delle

---

(1) Nella *Rivista di filos. scientifica,* 1882, vol. I, pp. 496-525.

(2) Pag. 498.

(3) Così nel libro sul Taine qui appresso cit., p. 168 dirà sempre: « La dottrina idealistica — che fa del mondo sensibile esterno *un mero ordine di fenomeni e di segni* datici dalle sensazioni, debba dirsi, per ora almeno, l'ultima parola della scienza, venuta a confermare la parte indubbiamente vera delle teorie del Berkeley e del Kant ». Vedi poi l'articolo su *L'idealismo di A. Schopenh. e la sua dottrina della percezione,* nella *Fil. delle sc. ital.,* 1882, XXVI, 137-65; la cui conclusione favorevole ai filosofi che « tempo e spazio accolgono in sè elementi, a un tempo, ideali ed empirici, subbiettivi e obiettivi, hanno il loro essere e la loro legge così nel pensiero come nelle cose, così in noi come fuori di noi » — non vedo come possa accordarsi con l'idealismo berkeleiano! Ma si può parlare di contraddizione?

(4) Credaro nel *Grundriss* di Ueberweg-Heinze, III, II, 364.

(5) Cfr. *La morale come scienza e come fatto,* nella *Riv. ital. di filos.,* 1887, II, 15-16 e la pref. ai *Santi,* p. XXIII n.

altre scienze, la vana persuasione di potersi segregare da loro nella solitudine di un infecondo *sapere assoluto, superiore alle indagini pazienti de' fatti e all'esperienza,* e ambizioso di tutto darle, senza nulla riceverne ». Qui si abbandona, come ognun vede, esplicitamente l'eterno proposito della filosofia. Niente di superiore ai fatti e all'esperienza. Il filosofo non deve aspirare se non, come tutti gli altri scienziati, *a fornire col proprio lavoro alcuni pochi tra gl'infiniti dati, tra le infinite verità d'esperienza e di ragionamento accessibili alla mente umana nel suo sublime tentativo d'interpretare l'unità delle cose e delle loro leggi.* Nient'altro che *dati!* Non certo « un'assoluta disperazione del vero », ma « una fede assai condizionata nel valore di quelle forme del vero che la mente umana accoglie in sè successivamente »; un « abito di mente critica inquisitiva per eccellenza, che non riposa mai o quasi mai in una conchiusione, che rifà di continuo i proprii convincimenti ». Abito di mente, insomma, da spettatore, non da artefice della verità. E chi lo afferma si vede bene che, accortosi della vanità di questo affaticarsi perenne nel *tentativo sublime,* quanto a sè, intende mettersi da un canto, e stare a vedere. Qui, nella ricerca della verità, non c'è l'anima del Barzellotti. Di questa ricerca egli non vede se non una vita vana, di cui nessuno spirito può vivere. Onde vi dirà: l'uomo è nato non tanto a pensare quanto ad operare. E per operare ci vogliono quei saldi convincimenti, che la scienza non può dare. Perciò è che la filosofia non può prendere il luogo delle credenze religiose. Il Barzellotti non dice propriamente perchè, e gira attorno a questo problema, che è dei più delicati circa il valore della filosofia. Ma fa alcune osservazioni, che ritraggono lo spirito dello scrittore. Non tutti possono vivere su principii, che siano il risultato del ragionamento; infiniti sempre attingeranno la norma delle azioni « dal cuore, dall'immaginativa, dalla fede, dalla persuasione affettuosa immediata, da un che in somma non ragionato, ma sentito e intuito ». Contro chi crede, come il Renan, che possa la scienza un giorno trasformare e governare tutta la vita, bisogna notare che « delle due forme di conoscenza ond'è capace la nostra mente, la concreta e diretta, o vuoi intuitiva, ha sull'astratta e sulla riflessa infiniti vantaggi nella pratica della vita... Se non che, tale appunto quale è, ottimo istrumento e guida all'azione, la conoscenza intuitiva ha in sè questo di più specialmente proprio e suo e d'opposto all'indole del sapere scientifico...; appunto perchè concreta, particolare e attinta dalla viva esperienza e quasi dal contatto delle cose e degli uomini, essa è tutta individuale, e per ciò incomuni-

cabile: più che vera e propria cognizione, potrebbe dirsi un certo tatto finissimo... La scienza stessa..., in ciò ch'essa ha in sè di più intimo e d'organico, presa come un tutto che si muove e vive d'una vita inseparabile da quella d'ogni mente che l'ha in sè e l'ha fatta sua propria, riesce non meno individuale e incomunicabile di quello che sia l'intuito, l'arte, l'esperienza immediata, la convinzione istintiva ». Quindi l'inefficacia della scienza; quindi il segreto della forza delle religioni, che s'impossessano di tutto l'uomo. Perchè la religione abbia quest'afflato, che manca alla scienza, il Barzellotti non dice. E la verità dell'osservazione consiste, a parer mio, nell'esperienza personale dell'autore, di cui essa deve ritenersi un indizio. È la scienza sua, da cui egli si sente ingombra la mente, non riformata l'anima, che non può cacciar di nido la religione. Se la metafisica, l'alta veduta speculativa investe tutto l'uomo nei grandi pensatori, egli è che il pensatore in fondo è un artista. Onde il Barzellotti plaudirà al pensiero del Taine (in *Idéal dans l'art*): « che tra i diversi modi, in cui l'uomo coglie la verità delle cose, il più potente e il più *vero* è l'Arte. Essa infatti penetra, per dir così, giù sino al cuore del grande organismo della natura, e non si limita a darcene, come fa la scienza, solo il profilo esterno, le leggi generali quantitative, ma ce n'esprime l'intimo senso, ce ne fa sentire nel loro lavorìo segreto le forze vitali, le potenze originarie e germinali » (1). E al Taine tributa la gran lode di aver avuto « anima e mente da capire come la scienza, che ci dà solo gli elementi generali e comuni dei fatti e delle cose, non riesca nello studio dello spirito umano a rendercene *tutto il vero,* se non è compenetrata con l'Arte, che intuisce il particolare, l'individuale, ciò che sfugge all'analisi e all'astrazione » (2). E l'autore continua: « Qui sta — con buona pace della pedanteria togata di tanti che oggi si chiamano dotti — la superiorità dell'Arte, *se sia grande e vera,* sulla scienza *pura,* quanto al comprendere la vita, il carattere e i sentimenti umani. Si può esser certi infatti che nessuno *specialista,* nessuno scienziato nello stretto senso della parola, arriverà mai a scuotere una di quelle grandi verità della coscienza e dell'ordine morale, che finora sono state trovate tutte dai fondatori di religioni, dai metafisici sommi — artisti del pensiero essi pure — dai poeti, dagli scrittori, da coloro che il volgo degl'indotti e dei dotti chiama uomini *non positivi* » (3).

(1) *Ippolito Taine,* Roma, Loescher, 1895, pp. 191-2.
(2) Ivi, p. 149. (3) Pag. 150.

E così ci accostiamo al *po' di filosofia* del Barzellotti: a quel po' almeno, che è la nota metafisica vera e sincera, che risuona nell'anima sua. E questa nota suona spesso negli scritti del Barzellotti, benchè non sia che una nota. La religione, dice in uno scritto su *L'idea religiosa negli uomini di stato del risorgimento* (1887), è « qualcosa di analogo all'arte e d'irriducibile, per una legge del nostro spirito, ad altre forme della sua vita interiore »: « la certezza delle verità religiose venirci dal sentimento e dall'intuito, e appartenere a un ordine affatto diverso da quello della certezza che ci possono dare le dimostrazioni della ragione » (1). — E nello studio *La giovinezza e la prima educazione di A. Schopenhauer e di G. Leopardi* (1881): « L'uomo, egli (lo Sch.) soleva dire con parole che esprimono forse l'aspetto più nuovo e più vero della sua filosofia, ha le sue radici nel cuore, non nella testa » (2). Quindi quel sentimento, che in uno scritto, anche precedente, sullo stesso Schopenhauer, è detto « ormai cessato da un pezzo in Germania; ma dura tuttavia, e cresce nei lettori cólti d'ogni paese....: quello del bisogno che tutti abbiamo, ma che in specie gli studiosi hanno di stringersi in più intima armonia colla natura e colla realtà » (3).

Questo estetismo o misticismo estetizzante venne al B. dai romantici tedeschi, dallo Schopenhauer, oggetto di suoi studi insistenti? Certo non ha che vedere col suo preteso criticismo, che è uno scetticismo ingenuo, appena larvato. Ma vi si riconnette nel senso che, dimostrandoci il temperamento spirituale dell'uomo, ci fa intendere la sua naturale avversione alla vera e propria filosofia. Questo estetismo a me pare appunto la tendenza naturale del suo spirito; e non prende infatti la forma dimostrativa e sistematica, che in altri scrittori si atteggia almeno a una critica gnoseologica del naturalismo, — dal Barzellotti non mai fatta; ma resta sempre una tendenza, che determina l'indirizzo degli studii del Barzellotti, quando egli trova la sua strada. Più che un concetto pensato e ragionato dalla sua mente, è un carattere reale della sua mentalità: per cui egli si può dire che abbia trovato la sua strada quando ha cominciato a scrivere i suo studii e ritratti e saggi psicologici, intorno a scrittori, indirizzi di cultura, epoche o popoli: dove non ha certo teorizzato sulla tendenza, che ho detto, ma ha obbedito ad essa, cercando il concreto, l'*individuum ineffabile*, con l'intuizione del-

(1) *Dal rinasc. al risorg.*, p. 163.
(2) *Santi*, p. 415. (3) Op. cit., p. 405.

l'artista, vedendo, come egli disse, « nello studio dell'uomo oltrechè un'arte d'intuito e di divinazione felice, la lenta opera d'una scienza che ormai ha saputo prendere la sua via in disparte dai sistemi »: rimettendo, insomma, in armonia sè con se stesso, riducendo tutta la filosofia all'arte, a cui natura più lo traeva. Se non si voglia dire arte, dicasi storia; ma il lavoro mentale del Barzellotti non mira al di là della rappresentazione individuale del concreto. E questa è la sua filosofia; la quale ha inteso a « unire il più possibile — egli dice — l'arte alla scienza » e « provarsi a ritrovare sui modelli vivi, che danno la storia, le biografie intime e l'osservazione delle cose sociali, quanti più poteva dei tratti veri, parlanti di quell'anima umana, che la scienza delle scuole e delle accademie ci ha per troppo tempo fatta conoscere solo in copie vaghe, generiche, lavorate di fantasia e di maniera » (1).

Da S. Agostino al Lazzaretti, dalla psicologia delle *tentazioni* a quella del pessimismo filosofico, dal Taine al Nietzsche, dallo spirito paganeggiante del rinascimento alla tempra morale della decadenza, alla religiosità dei nostri uomini del risorgimento, al riverbero della nostra anima nazionale nella letteratura, il Barzellotti dall'80 in circa ad oggi si può dire che abbia raccolto tutte le forze della sua mente intorno a particolari problemi storici di psicologia, cercando così attraverso i procedimenti intuitivi dell'arte quella verità alla cui visione non s'era potuto elevare col metodo razionale del pensiero speculativo: spargendo, in verità, gran copia di osservazioni fini ed acute principalmente sulla storia della *forma mentis*, com'egli ama dire, del popolo italiano. Se in cotesta *arte*, per altro, egli sia riuscito di solito a toccare il segno, non è il luogo questo di ricercare: se dovessi esprimere il mio giudizio, direi che per siffatte indagini di storia psicologica al Barzellotti manca, per ottenere la rappresentazione piena e viva dell'anima umana, ciò che forma davvero lo storico e l'artista: lo sguardo diretto all'intimo della individualità; la quale non si potrà mai ricostruire, se non s'affisa prima di tutto il centro vitale del suo organismo; laddove il Barzellotti gira troppo con considerazioni e divagazioni generali intorno ai personaggi e agli stati morali presi a studiare. E gli manca altresì, per lo più, quella piena e diretta conoscenza dei particolari, in mezzo ai quali soltanto è dato d'imbattersi negl'individui vivi, in quelle anime vere, che il Barzellotti è andato cercando.

---

(1) *Santi*, pp. XII-XIII.

Di questa sua veduta estetizzante dello spirito umano bisogna ricordarsi per intendere nel loro genuino significato i motivi della comunicazione fatta dal Barzellotti intorno al metodo storico nella trattazione della storia della filosofia al congresso romano di scienze storiche nel 1903 (1): contro la quale insorse il vecchio Lasson in nome della universalità della ragione e della scienza (2). Pel Barzellotti la filosofia dev'essere rappresentata dallo storico come la filosofia di una nazione o di un'altra, quale in una certa epoca essa si costituisce in stretta attinenza con tutte le condizioni della cultura circostante, e sulla base degli abiti e delle forme di mente individuali del filosofo o prevalenti nel tempo di lui. E certo una storia per ogni parte compiuta della filosofia non può non tener conto di tutta cotesta condizionalità dei sistemi filosofici; ma ad un patto: che si rammenti non essere la condizionalità, nè qui nè altrove, la realtà condizionata; e quando tutta la cultura contemporanea che agì sullo spirito di Kant sia nota, e tutta spiegata la psicologia personale di questo pensatore e del suo secolo, restare tuttavia da intendere tutta la sua filosofia, in quel che ha di veramente filosofico, ossia di valore universale ed eterno. Qui la verità affermata dal Lasson, e dal Barzellotti disconosciuta, per quel suo occhio, fatto per vedere il particolare, cieco all'universale. E poichè l'universale è l'intimità vera delle menti speculative, anche qui ei conferma il suo difetto di attitudine vera a penetrare nell'intimo degli spiriti. Egli vede i pensatori, e non vede il pensiero; e però non vede nè anche veramente i pensatori. Ne son prova i suoi molteplici saggi sullo Schopenhauer e sul Kant.

Ma il Barzellotti è stato forse letto invano per la cultura intellettuale e morale italiana? Io non credo: non è stato un filosofo, e neanche un artista riuscito; ma è pure stato un nobile scrittore, che ha agitato molte menti e molti cuori intorno a questioni morali e religiose troppo trascurate tra noi; è stato un lucido specchio di molta parte della cultura filosofica straniera contemporanea; ed è stato un forbito scrittore, imitabile esempio ai pedanteschi filosofanti italiani degli ultimi tempi.

GIOVANNI GENTILE.

---

(1) *Di alcuni criteri direttivi dell'odierno concetto della storia, che restano tuttora da applicare pienamente e rigorosamente alla storia della filosofia, massime di quel periodo che va dal Rinascimento a Kant,* negli *Atti del Congr. intern. di sc. stor.* (Roma, 1-9 aprile 1903), Roma, 1904, vol. XI, pp. 3-14.

(2) Vedi gli *Atti* cit., pp. 15-18.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

GIOVANNI CALÒ. — *L'individualismo etico nel secolo XIX.* Opera premiata dalla R. Acc. di sc. mor. e pol. di Napoli. — Napoli, Tessitori, 1906 (pp. XXI-378, in-8.°).

È una delle compilazioni acciabattate, che le nostre Accademie si compiacciono di promuovere e premiare, per accrescere la confusione degli studii filosofici e confermare l'opinione che si ha di essi tra noi, che si possa coltivarli senza metodo e senza cervello. Prima regola di metodo per qualsiasi lavoro storico o critico, è che si prenda diretta cognizione delle opere che devono essere materia della storia o della critica; seconda, che si acquisti anche una sufficiente familiarità con la letteratura corrispondente. E per questo riguardo l'Accademia di scienze morali e politiche di Napoli, su giudizio del prof. Masci, non ha esitato a dare la sua approvazione a una filastrocca sconclusionata come questa, che pretende di abbracciare e giudicare, sotto nome di individualismo, presso che tutto il sec. XIX (nonchè i suoi antecedenti storici) nella letteratura, nella filosofia, nella politica, ne' movimenti morali e sociali: in tutta insomma la cultura, dell'Europa e dell'America: sul fondamento di altrui indicazioni e sulle tracce d'altri lavori intorno a temi affini. Qui il giovane autore non si perita di determinare le cause economiche politiche e speculative della fortuna delle idee individualistiche nell'ultimo secolo: di scorrere tutta la storia della morale evoluzionistica; e poi dell'edonismo moderno; e poi dell'economia individualistica; e poi del radicalismo filosofico; e poi del romanticismo in Germania, in Francia, in Inghilterra, in America e nei paesi nordici; e poi dell'anarchismo; e infine della dottrina nietzschiana, de' suoi antecedenti e della sua influenza sugli scrittori più recenti; discorrendo di centinaia di pensatori e scrittori d'ogni genere, dei quali non si capisce come il prof. Masci abbia potuto non accorgersi che l'autore non ne conosce di persona più di quattro o cinque, e molto imperfettamente. Ci sono p. e. quattordici pagine (156-169) sull'idealismo romantico nei paesi scandinavi, dove evidentemente l'A. non fa se non riassumere e copiicchiare gli scritti dell'Höffding. E certo non si può pretendere una cognizion diretta dell'Heegard, del Kierkegaard, benchè le più notevoli delle loro opere siano anche tradotte in tedesco; ma quel che non si può incoraggiare è quel cercare di darla a bere, quel non dichiarare esplicitamente che di una cosa si parla per sentita dire, quel citare anzi accanto al nome di uno scrittore un'estesa bibliografia, quasi

su questa si fondasse quello che se ne dice. Ecco qui una nota bibliografica sul Kierkegaard tolta di peso dal manuale dell'Ueberweg:

Ha scritto (1), servendosi spesso di diversi pseudonimi (Johannes Climacus, Anticlimacus, Victor Eremita, Const. Constantius): *Om begrebet* (1) *Ironi* (sul concetto dell'ironia), ch'è la sua dissertazione dottorale, 1841; *Enten-Eller,* Kopenh., 1843, trad. ted. *(Entweder oder)* di Michelsen e Gleiss, Leipzig 1885, *Stadier paa Lidvets Vei* (Stadien auf dem Lebenswege) Kopenh. 1845, trad. ted. di A. Bärthold, Leipzig 1886; *Frygt og Baeven (Jurcht und Beben),* 1843, trad. ted. Ketels, Erlangen, 1882; *Gjentegelsen Wiederholung*) Kopenh. 1843; *Begrebet Angst (Begriff der Angst)* Kopenh. 1844; *Phil. Sumler (Philosophische Bissen)* 12.ª ed. 1865, trad. in ted., insieme col precedente, da Cr. Schrempf col tit. *Zur Philosophie der Sünde, der Bekehrung und des Glaubens,* Leipzig 1890; *Anslutten-de widenskabelig Efterscrift (Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift,* Kopenh. 1846; *Indoevelses Christendom,* Kopenh. 1850, trad. dal Bärthold col tit. *Einübung im Christentum,* Halle 1878, e ora da A. Dorner e da Cr. Schrempf, col titolo *Angriff auf die Christenheit,* Stuttgart, Frommans, 1896.

(CALÒ, p. 161).

Als Schriftsteller war er ziemlich thatig, verhöffentlichte aber seine Sachen vielfach unter Pseudonymen (Johannes Climacus, Anticlimacus, Viktor Eremita, Const. Constantius etc.). Seine Liebhaberei für Sokrates, dem er in manchen Stücken ähnlich war, zeigte er in seiner ersten Schrift: Om Begrebet Ironi, 1841. Dem Gegensatz von Genuss und Pflicht gab er entschiedenen Ausdruck in: Enten-Eller (Entweder-Oder), Kopenh. 1843, deutsch von Michelsen und Gleiss, Lpz. 1885. Sehr gewirkt haben seine: Stadier paa Livets Vei (Stadien auf dem Lebenswege), Kopenh. 1845, deutsch von A. Bärthold, Lpz. 1886... Ferner erschienen von ihm u. A.: Frygt og Baeven (Furcht und Beben), 1843, deutsch von Ketels, Erlang. 1882; Gjentagelsen (Wiederholung), Kopenh. 1843; B[e]grebet Angst (Begriff der Angst), Kopenh. 1844; Phil. Smuler (Philosophische Bissen) 2. [*sic.*] Ausg. ebd. 1865, diese beiden zusammen deutsch von Chr. Schrempf unter dem Zitel: Zur Philos. der Sünde, der Bekehrung und des Glaubens, Lpz. 1890; Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift (Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift) Kopenh. 1846; Indoevelsei Christendom (Einübung im Christenthum) Kopenh. 1850, deutsch von Bärthold, Halle 1878. Von Chr. Schrempf und A. Dorner sind ins Deutsche übersetzt, Stuttg. 1896, die von Kierkegaard selbst in den letzten Jahren herausgegebenen und die von ihm hinterlassenen Schriften, namentlich auch seine lezten aufregenden Zeitungsartikel unter dem Titel: S. K.s Angriff auf die Christenheit, Bd. 1: Die Action.

(UEBERWEG-HEINZE, III, II [8], 472).

---

(1) Riproduco tutto testualmente, diplomaticamente, conservando anche le abbreviazioni e la punteggiatura e le sviste.

Senza commentare l'inesattezza finale, ovvia in trasporti di questo genere da un libro all'altro; senza argomentare da questo esempio la fiducia che può meritare tutto il mucchio delle indicazioni raccolte dal Calò su tanti libri e su tanti scrittori; è il caso piuttosto di domandarsi, se sono questi i metodi di lavoro, che bisogna incoraggiare nei giovani che si vogliono dedicare alla ricerca scientifica. Perchè questi metodi già saltano all'occhio di chi scorra questo volume e voglia subito vedere la sincerità dell'autore, guardando a quello che ha cercato e ha saputo trovare. Chi non attinge infatti direttamente alle fonti, dà nel vago, nell'impreciso e nel vacuo, e però non lega l'attenzione del lettore, non afferra il suo spirito, non gli presenta un ordine di pensieri netto e saldo: mette insieme, in conchiusione, un libro — come se ne pubblicano tanti dai professori di filosofia in Italia — che nessuno può leggere, perchè nessuno può cavarne un costrutto.

Esemplifichiamo. In uno dei primi paragrafi l'A. ricerca le cause d'ordine speculativo, che agirono nello svolgimento dell'individualismo (pp. 39 sgg.). Comincia col non saper risolversi a dir chiaro se queste cause ci sono o non ci sono state, o meglio se ci potevano o non ci potevano essere: « Il pensiero filosofico, per quanto più (?) larghi e lontani possano sembrare i suoi legami con problemi d'ordine etico e pratico, qual'è *(sic)* quello che intende risolvere l'individualismo, ha però la sua importanza in quanto anch'esso contribuisce a dare allo spirito quella speciale orientazione generale, da cui emergerà e sarà resa possibile l'insorgenza d'una nuova concezione morale e d'una nuova corrente di sentimenti ». Dunque, il pensiero filosofico agisce benchè indirettamente e da lontano sulla vita pratica. Ma l'A. ripiglia. « Certo è che, se un indirizzo speculativo non può mai essere la premessa necessaria e sufficiente d'un indirizzo pratico, esso però, quando risponda a esigenze profonde dello spirito e si accordi con nuove tendenze della vita etica, può bene essere della manifestazione di queste ultime un antecedente o un concomitante storico e quindi di contraccolpo influire sullo svolgimento di esso ». Sicchè, dopo aver detto molto *importanti* per lo svolgimento dell'individualismo le cause speculative, non si ha difficoltà a sostenere che un indirizzo speculativo non può mai essere la premessa ***necessaria*** d'un indirizzo pratico; cioè non può mai esserne causa, perchè la causa non potrebbe essere che necessaria; altrimenti non sarebbe causa. E poi, di nuovo si vorrebbe tornare a dire che causa qualche volta è; ma quando? Causa è quando — è effetto, rispondendo a esigenze profonde dello spirito e accordandosi a nuove tendenze della vita etica, — le quali devono, naturalmente, precedere. Ma no: queste esigenze e tendenze, dice il Calò, avranno la loro manifestazione a parte, di cui l'indirizzo speculativo può essere un antecedente o un concomitante. E allora la manifestazione — in questo caso, l'individualismò etico — non avrà che fare con l'indirizzo speculativo, che potrà precederlo o accompagnarlo, ma come cosa al tutto diversa, parrebbe, da quelle tali esigenze e tendenze. — No,

ripiglia ancora il Calò: una volta che esso è antecedente o concomitante della manifestazione delle esigenze e tendenze, può *di contraccolpo* influire sullo svolgimento di esse. E allora bisognerebbe risolversi ad ammettere come *premessa necessaria* (diciamo pure così) almeno di questo svolgimento l'indirizzo speculativo! Il caso di queste ambagi inestricabili, di questo spettacolo poco edificante di chi filosofeggia senza pensare, è presso che continuo. Qui l'A., tagliato, non sciolto il nodo gordiano teorico, prosegue affermando che due sono le vie per cui il pensiero filosofico « influì sul sorgere [anche sul sorgere!] e sul progredire dell'individualismo »: una diretta, l'altra indiretta; favorendo le idee individualistiche col Fichte, o suscitandole come reazione con l'Hegel: giacchè in Fichte « sono quasi anticipatamente contenuti i germi d'una reazione all'idealismo obbiettivo dell'Hegel! ». Il Calò sa bene che l'Io di Fichte è tutt'altra cosa dell'Io di Stirner; ma « non si potrebbe negare l'influenza dell'idealismo subbiettivo del Fichte, specialmente quando si pensi alla sua dottrina della libertà come essenza della moralità e alla sua dottrina in filosofia del diritto — che è, in fondo, anarchica, perchè giunge ad affermare che scopo ultimo dello stato è quello di eliminare sè stesso — e si pensi al contrario, alla deificazione dello stato e al quietismo politico che risponde all'idealismo obbiettivo dell'Hegel ». Lasciamo correre gli errori di storia della filosofia, che sono tanti qui, quante le asserzioni: perchè la libertà non è essenza della moralità soltanto per Fichte, ma per tutto l'idealismo dal Kant all'Hegel; nè è anarchica la dottrina fichtiana dello stato, ma socialistica; nè può ammettersi in alcun modo la deificazione hegeliana dello stato; perchè in Hegel lo stato è di qua dallo spirito assoluto, in cui si realizza più pienamente l'essenza di Dio. Ma quello che più colpisce è, al solito, il procedere del pensiero del C. Il quale vuol affermare l'influenza diretta e positiva del subbiettivismo di Fichte sull'individualismo e, non riuscendo a indicare nessun rapporto concreto, conchiude: tanto è vero che l'obbiettivismo di Hegel, che viceversa doveva poi influire negativamente, mena alla deificazione dello stato, all'estremo opposto dell'individualismo! Senza badare che poi l'obbiettivismo dell'Hegel è figlio dello stesso subbiettivismo di Fichte! Ma anche qui egli tronca il nodo, continuando: « Certo è che la considerazione dell'essere assoluto come forma soggettiva, come *io*, rappresenta, nella metafisica, l'analogo e l'antecedente storico di quella rivoluzione per cui si giunse ad affermare nel dominio pratico la supremazia dell'*io* sull'ordine etico obbiettivo e sull'autorità della volontà collettiva o della norma morale ». Che ci ha che fare l'essere *analogo* e storicamente *antecedente* con l'influire? E quale analogia c'è tra un soggettivismo metafisico universalistico come quello di Fichte e un soggettivismo empirico individualistico, come quello di chi contrappone l'individuo alla società? — E quanto al raffronto che, dopo averne negata la possibilità nella pagina precedente, il C. istituisce tra la *Ichheit* del Fichte e l'*Io* dello Stirner, per conchiudere che questa *in fondo si riduce* a quella, ei non s'accorge nè anche lì che quello che c'è di comune tra Stirner e Fichte, si ritrova in tutta la scuola hegeliana.

E basti di ciò; perchè l'esame di quel che è detto dal C. intorno all'azione negativa dell'Hegel sull'individualismo ci obbligherebbe a molte altre minute osservazioni intorno all'indeterminatezza e alla scorrettezza del suo pensiero. Voglio solo aggiungere, a conferma della mia asserzione, che tanto poco il C. ha ponderate le sue opinioni, p. es. nel punto su cui abbiamo ora richiamato l'attenzione, che quando egli poi, a p. 204, viene a discorrere delle origini della filosofia dello Stirner, che fa? Si dimentica di tutto quello che ha detto della possibilità in generale dell'azione della filosofia sulla vita; si dimentica di aver negato l'influenza dell'hegelismo sull'individualismo, eccetto che nel senso negativo e dialettico che si è detto, e scrive: « Tali volgarizzatori dell'anarchismo e agitatori tedeschi [qui non si tratta d'indirizzo speculativo, ma pratico] ci riportano a quel movimento filosofico e religioso che ha una speciale importanza per l'ulteriore sviluppo dell'individualismo anarchico, che è rappresentato dalla sinistra hegeliana e che ha come il suo testo filosofico nelle opere del Feuerbach. Senza di esso non si potrebbe comprendere l'individualismo anarchico dello Stirner e, d'altra parte [si stia bene attenti!] esso *ha esercitato un'azione così profonda sugli spiriti contemporanei, da determinare delle tendenze etiche individualistiche* [altro che analogo!] *che non possono riportarsi in nessun modo all'individualismo dello Stirner* ».

Egli è, per questo riguardo, che il Calò non ha determinato se l'individualismo etico, che egli intendeva studiare, doveva essere un indirizzo di pensiero, o un indirizzo pratico: quindi l'ondeggiare continuo tra teorie e agitazioni sociali, tra speculazione e letteratura; e quindi anche l'impossibilità di una valutazione, anzi di una vera trattazione scientifica di tutto il movimento di pensiero rappresentato. Perchè, si sa che tanto nell'uomo pratico, quanto nel poeta c'è una filosofia; ma, una volta, una filosofia che va apprezzata come azione rispetto ai fini pratici storicamente determinati; un'altra, una filosofia che va considerata come poesia, e cioè dal punto di vista estetico per la vita che essa ha vissuto nell'anima di un artista: in un caso e nell'altro come tutt'altra cosa, e da non potersi mettere sulla stessa linea della vera e propria filosofia. Bisognava fin da principio distinguere nettamente tra individualismo e individualismo; e risolversi a battere una sola strada. Non già che nello sfondo non potessero vedersi le vie adiacenti e a intervalli intersecantisi con quella prescelta; ma — nello sfondo. E questa specie di prospettiva al C. è mancata.

Ma quel che più offende in questo lavoro non è tanto il difetto di metodo, quanto il difetto di cervello. Per fare la storia dell'individualismo, bisogna intendere l'individualismo e giudicarlo. L'ha inteso il Calò? Non starò a discutere delle definizioni e giudizii particolari sulle varie forme di individualismo e sui loro rappresentanti. L'individualismo etico, egli ha detto, non è la conseguenza d'una veduta atomistica o monadistica dell'universo, ma è solo un modo di considerare il rapporto dell'individuo con la società per cui si attribuisce il valore assoluto, il valore di fine all'individuo e il valore di mezzo alla società, allo stato: al

contrario della concezione « organico-socialitaria », che fa dell'individuo uno strumento dello stato. « Tali principii sono tra loro perfettamente antagonistici e irriducibili, almeno finchè non sia provato — il che non pare ammissibile — che individuo e società sono identici, che cioè individualità e collettività si identificano e che, come l'individualità è un frammento della vita sociale, così questa, alla sua volta, non è che un aspetto della vita individuale » (p. 7). Donde il C. abbia tratto la notizia di questo principio opposto all'individualismo e con questo assolutamente inconciliabile, non saprei dire. Gli esempii che cita (Hegel e Bluntschli) sono assolutamente fuor di proposito; perchè bisognerebbe dimostrare che questi due filosofi, o meglio il primo di essi, del quale il secondo non rappresenta altro che una variante, abbiano posto questo dualismo immaginario degl'individualisti e del C. tra individuo e stato. Perchè, al contrario, concependo come fa Hegel e come non si può non fare da un filosofo, lo stato come momento dello spirito, l'opposizione tra individuo e stato non può avere nessun significato speculativo: perchè l'individuo è nello stato, in quanto è stato. E questo è così lampante in Hegel, che secondo la sua filosofia dello spirito, l'individuo dev'essere prima stato, per poter essere poi artista o scienziato, essendo la politica un momento inferiore e quindi assolutamente antecedente a quello dello spirito assoluto. Il sacrificio dell'individuo allo stato è un modo di dire avente un significato empirico relativo alla possibilità di un maggior rigore nella concezione dei doveri politici dei cittadini, nel paragone di una forma politica concreta e storica con un'altra. Ma l'individuo non può in realtà aver contro di sè se non un altro individuo, non lo stato, il quale non può essere altro che lui stesso, se anche dispotico e antidemocratico quanto si voglia.

L'antitesi dei due opposti principii può parere, secondo il C., che si concilii quando si dice che « vita individuale e vita sociale sono due facce della stessa realtà e che gl'interessi individuali e gl'interessi della società coincidono; ma in realtà non si riesce a conciliarla per davvero, perchè si viene a dire soltanto — cosa del resto che adesso nessuno avrebbe il coraggio di negare apertamente — o che lo sviluppo completo dell'individuo non è possibile senza lo sviluppo più ampio e più sicuro della vita sociale, collettiva, o che, viceversa, essendo la società composta d'individui, il suo più completo sviluppo non è possibile senza assicurare il massimo sviluppo delle energie e della felicità, comunque intesa, degl'individui ». Il che per il C. significa che « si viene a considerare o l'incremento dell'individuo quale condizione necessaria all'incremento dell'organismo sociale, o questo come condizione necessaria all'incremento dell'individuo ». La spiegazione è, come si vede, un *idem per idem*, derivante dalla già notata indeterminatezza di pensiero. Finalmente si conchiude: « In ogni caso, o l'individuo o la società sono considerati come fine ultimo e come termine avente valore assoluto e per sè stante ». Ecco una conclusione strabiliante! Porre in un rapporto as-

soluto due termini non è più, in filosofia, stabilire un'identità, anzi una differenza. Dire che l'incremento della società consiste nell'incremento individuale e viceversa, è porre l'individuo come *per sè stante*, quindi sussistente fuori della società, e viceversa. Questo è il cervello del Calò! In caccia di parole, egli non fissa concetti, non si cura di riflettere sul suo pensiero. Che cosa è la società, lo stato, la comunità in generale? Egli si contenta di una vaga immagine fantastica, tanto da poter restare in quel dualismo antagonistico di organismo sociale da un lato e di individuo dall'altro: quasi una cassa o altro recipiente e un oggetto che quella si deponga; o magari, una cellula e l'organismo, di cui essa fa parte, rappresentati grossolanamente nelle loro materiali differenze. Nell'ultimo capitolo del libro *(Conclusione)* egli cerca d'affrontare il problema discutendo il valore dell'individualismo: e conchiude che la ribellione dell'individualista alla società è un'illusione, perchè anch'egli, protestando contro di quella e condannandola, « è ispirato da un sentimento altamente sociale ». Non è che egli « si senta fuori della società e nemico di lei, ma perchè si sente parte d'una società migliore e più progredita, d'una società ideale, ed ha ben la coscienza che la sua opera di liberazione e di rivendicazione non ha la sua sola ragione e il suo unico fine nel suo egoismo individuale ». Osservazione giustissima, che dimostra come il Calò potrebbe far bene, se si sforzasse di disciplinare i suoi studii e il suo ingegno. Ma è sua? Certo egli vi passa accanto, senza insistervi e senza trarne il profitto possibile: e tira innanzi per giungere a una conclusione. E pesta e ripesta l'acqua nel mortaio, per la solita storia d'individuo e società; l'ultima parola è, che « la coscienza etica contemporanea accenna appunto a una forma di moralità, in cui l'*individuo* non *sia considerato* come uno strumento in mano dello stato e elemento della società, ma *come fine e valore per sè*, come unità morale alla cui costituzione e lo stato e la società han da concorrere; in cui, insomma, come vero valore sia riconosciuta la *persona* cosciente di sè e della sua alta responsabilità morale » (367). Insomma, l'individualismo *ha ecceduto nella reazione* (364); ma aveva ragione; e l'avvenire è per lui.

Ora, si può chiedere: se l'individuo vostro è quello che ha una responsabilità, ed « è essere morale, la cui volontà ha leggi e fini suoi proprii — per loro natura universali » (329); se il valore di questo individuo — contro quello che pensano gli anarchici — dipende anche dal principio d'autorità, dell'autorità non fondata sull'arbitrio, ma ispirata a sua volta da principii etici, e atta a sollevare lo spirito individuale a persona morale e quindi veramente libera, trasformandolo in attività universale; il problema stesso da cui si è partiti, e in cui in realtà si è sempre rimasti, non è negato, anzichè risoluto? Una volta che si riconosce questa verità, che l'individuo, che è il valore assoluto, non è individuo, come credono tutti gl'individualisti, ma attività universale, volontà razionale e morale (e quindi anche stato, di sicuro, se lo stato ha esso stesso una qualsiasi razionalità), come si può continuare a dire che

il fine, il valore per sè è l'individuo, a cui lo stato deve servire di mezzo concorrendo alla sua costituzione? Quale stato? Uno stato che è autorità arbitraria, o uno stato, come lo stesso C. lo vuole, autorità etica, cioè volontà, e però volontà dell'individuo *in quanto stato?* Egli ha riconosciuta la società ideale che è nella volontà dell'individualista esagerato; e perchè poi non vuol riconoscere la società ideale che dev'esser pure nella volontà dell'individualista più temperato e più razionale? Quella società ideale che è già, badi, la stessa società reale — anche quella tirannica, ripeto, a cui l'individualista si ribella? Perchè il C. doveva riflettere a questo, per entrare nella filosofia dell'etica; che quella società stessa contro cui possiamo protestare, perchè ci opprime con la sua forza avversa alle aspirazioni spontanee della nostra individualità, è una società che vive nel nostro spirito, è una società *per noi;* senza di che non ce n'accorgeremmo nemmeno. È *per noi*, s'intende, non nel semplice senso conoscitivo, ma anche, e principalmente, etico: e senza le relazioni etiche tra siffatta società e la nostra persona, senza tale immanenza di quella in questa, l'atteggiamento ribelle, o in qualunque modo individualistico della persona non sarebbe concepibile.

Al Masci, che giudicò per l'Accademia di Napoli questo lavoro, parve che il C. contraddicendo all'asserzione, con cui aveva cominciato, dell'impossibilità di conciliare la veduta individualistica con quella socialitaria, affermasse in fine che la conciliazione avvenga pel concetto dell'individuo come volontà buona, come io nel quale si manifesti una coscienza universale. A questa osservazione — dice il Calò col suo solito garbo — « rispondo *facilmente* che quest'ultima conclusione è vera senza che l'antagonismo, qual'io (*sic*) l'intendo, sia eliminato. Anche se il pieno e perfetto sviluppo morale individuale non può non accordarsi col più ampio sviluppo della coscienza sociale, non è men vero che il massimo valore morale non può essere attribuito che alla persona individuale o all'ente sociale e che l'uno o l'altro di questi due termini, e non tutti e due insieme, deve esser considerato come fine ultimo: il valore etico non può essere insomma uguale per ambedue » (pp. 8-9 n.). *Ambedue!* Bella cocciutaggine, in verità; l'individuo non è quello di Stirner, non è quello, apparente, di Nietzsche: l'individuo è legge, è costume, è autorità, cioè è società, è stato; — ma individuo e stato son due! Nè anche l'avvertimento di chi gli vuol bene, giova al bravo Calò, che sa così *facilmente* rispondere. — La verità è che di quel che sia in sostanza l'individualismo e quale ne sia propriamente il difetto, egli non se n'è dato conto. S'è affidato alla sua facilità, e ha scritto in fretta questo libro tanto inutile agli studii, quanto pretensioso e presuntuoso.

G. G.

Alessandro Chiappelli. — *L'arte e la sua funzione sociale* (Memoria estratta dal *Rendiconto* dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli, maggio-dicembre 1905). — Napoli, tip. della R. Università, 1906 (in 8.°, pp. 38).

Il prof. Chiappelli, — dedicatosi, dopo i suoi giovanili e pregevoli lavori di storia della filosofia greca, allo studio dei problemi sociali, — ha rivolto da qualche tempo la sua attenzione all'arte; che egli non riesce però a guardare se non, appunto, attraverso le sue preoccupazioni sociali, vale a dire prendendo di mira i problemi cui essa dà luogo nel presente momento storico. Le sue conclusioni non sono soddisfacenti, e vogliamo indicare dove risiede il loro difetto sostanziale.

Nella memoria indicata di sopra l'A. nota tre dissidii, o antitesi, che aspettano una soluzione: tra l'arte e lo spirito collettivo, tra l'arte e il lavoro, delle arti tra loro. — Circa il primo dissidio il prof. Chiappelli afferma che « l'impulso profondo dell'arte viene all'uomo geniale dalla comprensione istintiva delle aspirazioni di tutta una società »; mentre « l'artista moderno suol chiudere, invece, per così dire, tutte le finestre dell'anima sua, e si raccoglie nel silenzio e nel mistero della sua torre d'avorio »: un lamento non nuovo, suscitato da motivi assai nobili, ma non certo da un acuto spirito critico. L'A. mette l'ammonimento stesso sotto altra forma: « la sovranità dell'individuo, — egli dice, — nel regno dell'arte non è assoluta, ma costituzionale »; e conchiude, volendo tradurre in termini filosofici: « la grande arte è impersonale, perchè ideale; e perchè ideale, universale ». Con intento conciliativo risolve l'antitesi con un mezzo termine, cioè « un'arte sociale non pei suoi argomenti, ma per la sua efficacia ». Una soluzione, come si vede, che può contentare così i socialisti come gli artisti aristocratici. — La seconda antitesi, tra l'arte e il lavoro, è quella che ha dato luogo, — dagli anatemi ruskiniani in poi, — ai comitati d'arte pubblica, alle mostre *liberty* e alle iniziative delle dame intellettuali a favore, poniamo, dei *merletti d'arte.* Senonchè il prof. Chiappelli non si contenta neppure del nascere e prosperare degli istituti d'arte industriale e applicata, giacchè « l'arte industriale, per benefica che essa sia, non sarà mai un'arte grande e veramente educatrice, un alimento vitale ed adeguato agli inestinguibili bisogni ideali della coscienza popolare ». E perchè? « Gli è che quasi tutti i prodotti che escono da codesti provvidi istituti sono oggetti destinati al lusso e al « comfort » privato dei prediletti della vita; cose, dunque, che l'operaio sa non essere per lui, e alle quali rimane straniera l'anima sua. Onde vi manca quella partecipazione piena e volenterosa dell'artiere antico, il quale lavorando per le cattedrali o pei palagi pubblici, sentiva una parte dell'essere suo perpetuato, in certo modo, nell'opera foggiata dalle sue mani ». Sicchè, noi diremmo, delle due l'una: o non si costrui-

scano se non chiese e palazzi pubblici, oppure, — cosa desiderabile anche sotto altri rispetti, — l'operaio sia messo nella condizione di avere anche a casa propria un mobilio *liberty*. Ma più curiosa della soluzione dell'antitesi è la sua formola filosofica, che, per quanto escogitata su un noto detto di Kant, non ci pare che abbia senso determinabile: « il lavoro senza l'arte è cieco, l'arte senza la forza del lavoro è vuota ».

È molto difficile, a prima vista, indovinare donde l'A. abbia cavata la terza antitesi, quella delle arti tra loro. Egli dice: « noi, ossequenti alla legge d'evoluzione, che è specificazione ed eterogeneità progressiva, abbiamo spesso dimenticato l'unità ed il consenso organico delle funzioni, ed abbiamo uccisa la vita »; e così si è spento « quel sentimento di solidale colleganza onde un'opera, nelle epoche gloriose, nasceva dalla collaborazione degli artefici ». Se il prof. Chiappelli intende per solidale colleganza quella della chiesa e dei quadri e delle statue che vi son dentro, noi non possiamo non essere di altro parere, giacchè ogni quadro ed ogni statua è per noi un organismo, non un organo con una speciale funzione; e, nelle epoche gloriose, gli artisti, pur non ancora come noi *ossequenti alla legge d'evoluzione*, erano già specificati ed eterogenei, architetti, scultori, pittori. Se la solidale colleganza significa altro, cioè il concorso dei mezzi materiali di espressione proprii delle varie arti in un'opera d'arte unica, come l'intese Wagner, dall'A. citato, siamo costretti a domandarci: — ha forse il prof. Chiappelli facoltà artistiche così originali, e finora rimaste ignorate, le quali non si appagano neppure, in fatto di mezzi espressivi, dello stato presente delle cose?

Si direbbe che la forma mentale del prof. Chiappelli sia antitetica. La vita moderna è per lui tutta travagliata da profonde antitesi: da antitesi *reali*, — secondo le chiama, — come tra spirito democratico e culto degli eroi, internazionalismo ed imperialismo, sentimento della forza e sentimento della giustizia, cosmopolitismo e nazionalismo, socialismo accentratore ed anarchismo disgregatore; e antitesi *ideali*, come tra intellettualità e valori morali, abito critico e bisogno di spontaneità, pessimismo e fede nella vita, utilismo pratico e idealismo estetico. — Ora, può esservi un artista o uno storico dell'antitesi; ma l'uno e l'altro guardano al concreto e non si propongono fini pratici; e il nostro A., invece, analizza in vista del fine immediato di conciliare i dissidii. La sua opera, quindi, dovrebb'essere insieme quella dello storico e dell'illuminato riformatore. I periodi come il nostro, sono per lui quelli « in cui l'umanità sembra prossima a sciogliere il grembo doloroso per l'imminente generazione di nuove forme vitali, e noi tutti, operai del pensiero o uomini di azione, siamo cooperatori ed aiutatori, spesso inconsapevoli, di codesto parto augurato ». E ancora: « qualcosa dell'anelito messianico, passato nell'anima occidentale, rivive in noi ». L'A. dovrebb'essere illuminato, vorremmo dire, fin quasi ad essere un veggente. Senonchè lo storico e l'artista dei grandi conflitti e delle profonde antitesi sono forse i più commossi degli storici e degli artisti; e niente è più capace di sommuovere l'animo dell'uomo

quanto le antitesi della vita, e.... il messia. La freddezza del prof. Chiappelli, che gli consente lo stile fiorito che si è osservato nei passi che abbiamo voluto riferire con una certa abbondanza, non è dunque un bel segno. E risponde, del resto, al contenuto del suo pensiero. Il prof. Chiappelli si pone, con perfetta indifferenza, davanti alla vita del suo tempo, ad osservarne tutte le contradizioni, ad astrarne tutte le coppie possibili di termini antitetici, senza punto curarsi di vedere se alcune coppie non ne formino in realtà che una sola, o se qualcuna sia riportabile fino ad Adamo. E tutto ciò pel piacere di conciliare! Sicchè quasi crediamo di trovarci innanzi ad una nuovissima forma di mollezza di cuore, la quale va creando nemici, — per metterli d'accordo.

Questo atteggiamento è — ci dispiace chiamarlo col suo nome, — una *maniera*; e la *maniera*, che non è tollerabile nell'arte, non è certo simpatica nell'osservazione della vita; della vita, poi, che noi stessi viviamo, e che ci tira con violenza alla sincerità. Non è senza ragione che, anche in questa memoria, l'A. ricordi « quella separazione della Chiesa dallo Stato, che in Italia, dietro la formola cavouriana, ha condotto ad escludere dalla coscienza civile la vitale questione religiosa, trasformando la nostra neutralità religiosa in una vera nullità religiosa ». Il prof. Chiappelli si trova in quella tradizione, peraltro rispettabilissima, del pensiero politico italiano, la quale, ereditando tutta la parte dottrinaria della letteratura *moderata* del Risorgimento, e movendo dall'irresoluta questione religiosa, restò sempre un po' dottrinaria, non arrivando mai a profondarsi nella realtà effettuale dell'Italia nuova. Gli uomini politici o i semplici pensatori di questa schiera furono ad ogni passo, dalla necessità dei fatti, costretti ai compromessi e alle *conciliazioni*, senza riuscire ad essere dei conservatori veramente illuminati, quali avrebbero voluto essere: il *conciliare*, non volendo essi abbandonare alcun preconcetto, divenne il loro modo di pensare sistematico. Ma non si era mai vista finora una forma così spiccata dell'indirizzo conservatore, come questa del prof. Chiappelli, il quale applica dovunque quel modo, diventato la sua *maniera* del conciliare, fino all'arte, arrivando al punto di voler conciliare le arti tra loro! — Se da queste estreme conseguenze non si riconosce la *maniera*, non so più questa parola cosa voglia significare.

Ad ogni modo, quello che a noi più importa di notare è la sorte della povera estetica presso la filosofia ufficiale. Come altri si fa a parlare di estetica partendo dalla moralità, il prof. Chiappelli ne parla movendo dal conservatorismo politico. Se l'estetica non fosse considerata come un'appendice graziosa e leggiera della filosofia, ciò non sarebbe possibile. Il prof. Chiappelli scrive, come cosa del tutto indifferente, *en passant*: « la forma nell'arte è tutto, e l'intenzione è nulla, diceva, d'accordo col Kant, lo Schopenhauer »; oppure: « nel mondo dell'arte regna sovrana la forma, come cantò, seguendo le idee del Kant, lo Schiller ». E ciò pare detto con questo tono: — dissero e cantarono, e noi li citiamo; ma in fondo non ce ne importa niente!

ALFREDO GARGIULO.

HENRI HAUVETTE. — *Littérature italienne.* — Paris, Colin, 1906 (8.°, pp. XI-518).
MAURICE MURET. — *La littérature italienne d'aujourd'hui.* — Paris, Perrin, 1906 (8.°, pp. XII-354).
MARIO BORSA. — *Il teatro inglese contemporaneo.* — Milano, Treves, 1906 (8.°, pp. 287).

I volumi dell'Hauvette e del Muret sono una nuova e bella prova del gran progresso compiuto negli ultimi anni dagli studii francesi intorno alle cose italiane. Il libro dell'Hauvette è, e vuol essere, un manuale, non già un'opera propriamente originale; ma è un manuale pregevolissimo per l'esattezza dell'informazione e per la perspicuità dell'esposizione. L'autore ha opportunamente seguito il metodo di sorvolare su gli scrittori secondarii per estendersi ampiamente sui poeti e prosatori più rappresentativi, in modo da caratterizzare sopratutto le grandi epoche e le principali correnti d'ispirazione che son proprie della letteratura italiana. E, trattandosi di un libro scritto pei francesi, assai opportuni ci sembrano anche i frequenti raffronti, come quello dell'introduzione tra il medioevo italiano e il medioevo francese, e, nel corso del libro, tra il rinascimento in Italia e in Francia, il secolo XVII e il romanticismo quali diversamente si atteggiarono nei due popoli latini.

Daremo al libro dell'Hauvette la lode dell'oggettività o della massima oggettività possibile, che gli ha compartito un altro valente studioso francese di cose italiane, il Bouvy? Il quale scrive nel *Bulletin italien* (VII, 6), che si può concepire « une histoire littéraire purement objective, dégagée de tout jugement, de toute préoccupation esthétique personnels à l'historien »; ma che « le moment de cette histoire scientifique idéale ne semble pas encore arrivé »; perchè « le public réclame toujours d'un historien littéraire qu'il soit en même temps un critique littéraire ». Non fa d'uopo dire che noi, in questo, stiamo col pubblico. Ora — continua il Bouvy — « la *Littérature italienne* de M. Hauvette, pas plus que ses devanciers, ne s'interdit pas d'apprécier le talent des auteurs dont elle retrace les oeuvres; mais comparée à celles-ci, elle est, à cet égard, d'une discrétion et d'une réserve visiblement voulues, et accuse ainsi une tendance marquée vers l'objectivité ». Veramente, una minore discrezione e una minore ritenutezza non ci sarebbero dispiaciute.

Questa preoccupazione dell'*objectivité* manca per fortuna al Muret, che raccoglie nel suo libro una serie di articoli sulla letteratura italiana contemporanea, già pubblicati in varie riviste dal 1902 al 1905. Sono articoli che ubbidiscono a un disegno; e che sono venuti a costituire il migliore libro che gli stranieri ora posseggano intorno alla nostra letteratura contemporanea. Ci fu un tempo in cui i francesi non avevano sul proposito se non gli zibaldoni di Amedeo Roux: ottimi, del resto, per noi

italiani che vi troviamo abbondanti notizie di scrittori ed opere italiane che nessuno ha mai conosciuto e che mancano perfino ai dizionarii del De Gubernatis. I giudizii del Muret raggiungono forse il più alto segno che sia dato di raggiungere a chi parli di una letteratura straniera; e sono di solito abbastanza indipendenti dai giudizii nostrani. Che io non possa esaminarli nei particolari, è cosa che s'intende, perchè, in questa rivista, vado perlustrando, con un po' più di minuzia, lo stesso campo felicemente percorso dal Muret.

Avendo così annunziato due buoni libri stranieri sulla letteratura italiana, cogliamo l'occasione per annunziare un buon libro italiano su una parte pochissimo nota di una letteratura straniera: sul teatro inglese contemporaneo. Il libro del Borsa si legge con grande diletto e profitto, contenendo analisi e giudizii del teatro di costumi del Jones, del Sutro, del Barrie, del Wilde, del teatro d'idee di B. Shaw, del teatro shakespeariano e classico, del teatro letterario (Swinburne), del teatro nazionale irlandese, nonchè notizie sui critici e i comici inglesi e sui costumi teatrali di quel paese, che son tali da destare terrore in un lettore esteta. Vediamo che l'esattezza dell'esposizione del Borsa e l'acume dei suoi giudizii vengono riconosciuti da uno dei più esperti critici teatrali inglesi, da William Archer (in un articolo della *Tribune*, del 3 novembre 1906). L'Archer rimprovera soltanto al Borsa la troppa severità della tesi generale, che un teatro inglese contemporaneo non esista: la quale tesi gli sembra contradetta dalle analisi particolari che l'autore poi dà delle singole opere. E a noi pare che l'Archer abbia ragione, e che un teatro in cui sono opere come quelle che il Borsa fa conoscere ai lettori italiani, sia bene qualcosa di esistente; giacchè l'esistenza di un teatro non può significare altro se non l'esistenza di alcuni autori o di alcune opere, di cui valga la pena di occuparsi, perchè si presentano con caratteri proprii.

B. C.

GIUSEPPE PIAZZA. — *La teoria kantiana del giudizio già intuita e fissata nella sintassi de' Greci.* — Roma, Vita letteraria ed., 1907 (16.°, pp. 30).

Mi duole di dovere respingere una per una tutte le tesi enunciate in quest'opuscolo, il quale, nella scelta stessa dell'argomento e nel tentativo per quanto sbagliato che contiene, esce dal comune.

1. L'A. crede che la lingua greca, con le sue costruzioni sintattiche, intuisse le teorie logiche di Kant circa il giudizio. Ma ciò è impossibile, perchè tra il modo di atteggiarsi di una lingua e una teoria di logica non vi ha alcun rapporto. Un pensatore greco avrebbe potuto, se mai, intuire, cioè intravvedere in qualche modo le distinzioni kantiane (e si sa che i recenti storici della filosofia abusano di questi pretesi precorrimenti); ma il parlante greco, non mai.

2. L'A. crede che la triplice posizione che l'articolo prende nella lingua greca, quando il sostantivo è accompagnato da qualche aggettivo o da qualche altra determinazione aggettivale, e che si suole designare coi nomi di posizione ***attributiva***, ***appositiva*** e ***predicativa***, trovi la sua ragione nella triplice forma di giudizii distinta da Kant; e cioè l'attributiva sia la ***sintesi a priori***, l'appositiva l'***analisi a priori*** e la predicativa la ***sintesi a posteriori***. Se non che egli stesso si accorge (p. 21-2) che l'apriori di Kant non è quello relativo, che esiste indipendentemente da questa o quella esperienza, ma quello che esiste assolutamente indipendente da ogni esperienza; è un apriori logico, non psicologico. Ciò basta per concludere che la distinzione kantiana, meramente logica, non può aver nessun rapporto colle forme del linguaggio che ubbidiscono alla psicologia, o, per parlar più esattamente, alla fantasia. Dire che nelle parole di Euripide, *Fen.*, 385, καλόν γέ μοι τὸ ὄνειδος ἐξωνείδισας, il καλόν ha valore di predicato, e che esse danno una conoscenza di esperienza, che non possedevamo prima, una sintesi a posteriori; o che in queste altre parole: αὐτοὶ δὲ Μιλτιάδην, τὸν ἐν Μαραθῶνι, εἰς τὸ βάραθρον ἐμβαλεῖν ἐψεφίσαντο, l'apposizione al nome di Milziade non aggiunga nulla alla cosa, ma solo analizzi quello che già in essa era contenuto, e perciò risponda al giudizio analitico; è giocare con le metafore.

3. La stessa tripartizione di posizione attributiva, appositiva e predicativa, dalla quale l'A. piglia le mosse, è priva di fondamento razionale, come tutte le partizioni grammaticali; e perciò l'A. non sbaglia soltanto nel volere trovare quel fondamento nella *Critica della ragione pura*, ma sbaglia nella stessa pretesa di cercare, in quel caso, un fondamento razionale. Che cosa è, per dirne una, la posizione che si dice *appositiva?* L'A. reca esempii dai quali appare che mediante quella cosiddetta posizione ora si vuol fare riconoscere una persona, ora si vuol richiamar l'attenzione sopra una qualità di essa per metterla in contradizione con un dato fatto, ora si segue semplicemente l'uso delle formule giuridiche. In verità, l'elenco potrebbe continuare: le sfumature di significato da una posizione appositiva all'altra sono infinite, e irriducibili a un unico concetto.

4. Finalmente, l'A. crede « nuova » la sua idea di ravvicinare le categorie grammaticali e sintattiche alle teorie kantiane; e tale non è; perchè tra la fine del secolo XVIII e i primi del XIX si ebbero in Germania molte grammatiche e sintassi e metriche, condotte coi principii kantiani. Ma questi tentativi furono poi abbandonati, perchè si riconobbe la loro incongruenza e sterilità.

B. C.

VARIETÀ.

I.

UNA NUOVA COLLEZIONE DI AUTORI SPAGNUOLI.

Ho innanzi i primi cinque magnifici volumi della *Nueva biblioteca de autores españoles*, che si pubblica sotto la direzione del Menéndez y Pelayo dall'editore Bailly-Baillière di Madrid.

Di questi cinque volumi il primo (1905) è l'introduzione alla raccolta dei più antichi romanzi e novelle spagnuole, col titolo *Origenes de la novela;* il secondo (1905), una raccolta di *Autobiografias y memorias;* il terzo (1906) forma il primo della serie dei *Predicadores de los siglos XVI y XVII;* il quarto (1906) è il primo delle *Comedias de Tirso de Molina;* il quinto (1906) contiene il testo della *Primera Crónica general. Estoria de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuava bajo Sancho IV en 1289.*

È un vero tesoro di letture dilettevolissime: — opere immaginose, passionali, eroiche, ingegnose; storie, drammi e descrizioni di paesi e costumi. È la forte Spagna del medioevo, è la possente Spagna del cinque e seicento, che ci viene innanzi in queste pagine; le quali possono essere gustate, quasi tutte, anche da coloro che non sono propriamente specialisti di studii letterarii.

La raccolta delle novelle e romanzi antichi è curata dallo stesso Menendez y Pelayo; il quale vi ha premesso un'introduzione storico-critica, un *Tratado histórico sobre la primitiva novela española*, che riempie tutte le 534 pagine del primo volume, e non si esaurisce in esso: tanto che gli ultimi due capitoli, concernenti il romanzo di costumi, e i racconti e le narrazioni brevi, sono rinviati a un secondo volume, che conterrà anche i testi. Questa introduzione del Menendez y Pelayo è come un altro gran frammento di quella storia amplissima della letteratura spagnuola, che il Menendez y Pelayo va da anni componendo; e di cui gli altri cospicui frammenti sono la serie dei saggi premessi alla grande *Antologia de poetas liricos castellanos* (1890 sgg.), i volumi della *Historia de las ideas estéticas en España* (1883 sgg., 2.ª ed., 1890 sgg.), e quelli sulla *Ciencia española* (3.ª ediz., 1887-89). Chi conosce il modo di lavorare del Menendez y Pelayo, sa che egli non usa restringersi allo stretto contributo scientifico; ma allarga l'esposizione raccogliendo in essa anche

ciò che il lettore semplicemente colto desidera trovarvi: ossia alle ricerche originali unisce buone compilazioni dei risultati degli studii altrui, che sono condotte sempre con cognizione perfetta della letteratura più antica e più recente dell'argomento e rinfrescate dalla lettura diretta delle opere originali. Così, in questa storia del romanzo, egli si rifà dalla storia del romanzo nell'antichità classica greca e latina, e dalla storia dell'apologo orientale e della sua trasmissione all'Occidente. Una lucida e minuta esposizione è consacrata alla tanto vessata questione dell'origine dell'*Amadis*, giungendosi a conclusioni che, nello stato presente dei documenti e della discussione, ci sembrano le più equilibrate ed accettabili. Di un fine senso critico e di un'acuta psicologia danno prova le analisi e le caratteristiche, che il Menendez y Pelayo ci offre, dell'*Amadis*, della letteratura di trattenimento (o, come ora si direbbe, *amena*) del secolo XVI, e del romanzo pastorale.

Le *Autobiografias y memorias* sono state raccolte ed illustrate da M. Serrano y Sanz; e anche qui abbiamo innanzi un ampio lavoro introduttivo di 166 pagine, in cui si passano a rassegna tutti gli scritti autobiografici spagnuoli, editi e inediti, fino a quelli di contemporanei. Forse la divisione in nove capitoli, e per autobiografie 1º) di re; 2º) di ministri, politici e funzionarii pubblici; 3º) di naviganti e conquistatori; 4º) di viaggiatori; 5º) di militari; 6º) di avventurieri; 7º) di oratori e scrittori; 8º) di ecclesiastici e monaci; 9º) di donne, — non è quanto di meglio si potesse escogitare: ma lo scritto è ricco di notizie peregrine, e quella stessa divisione estrinseca, e un po' pedantesca, ne aiuta la ricerca. Dei testi, è assai curiosa la *Historia y viaje del mundo* di Pedro Ordoñez de Ceballos, nato a Jaén circa il mezzo del secolo XVI, il cui libro fu pubblicato la prima volta nel 1616, ed è scrittura di un avventuriero, piena di strani e spesso favolosi racconti; ma maggiore importanza ha l'inedito *Viaje de Turquia* di Cristóbal de Villalón, l'autore del *Crótalon*. L'autore fu preso da una galea turca nel 1552, nelle vicinanze del golfo di Napoli, e passò più anni cattivo in Turchia, dove si fece credere medico ed esercitò, bene o male, il suo preteso mestiere, alleviandosi così la durezza e i pericoli della prigionia, finchè non gli riuscì di fuggire. Cominciò a scrivere nel 1557 la narrazione del suo forzato viaggio, che contiene un quadro vivace e particolari gustosissimi della vita dei luoghi di pellegrinaggi, dei luoghi santi, delle galee turche e cristiane, e di Costantinopoli e di altre città e paesi del Mediterraneo. Anche per l'Italia di quel tempo si troveranno ragguagli, che non si conoscono per altre fonti.

Il primo volume dei *Predicadores* è tutto occupato dai *Sermones* del P. Fr. Alonso de Cabrera, pubblicati dall'ecclesiastico M. Mir, dell'Accademia spagnuola. Nella prefazione, il Mir tende a scagionare la letteratura del suo paese di essere priva di eloquenza sacra: e la difesa si leggerà volentieri da noi italiani, perchè, com'è noto, una simile deficienza fu notata per la nostra letteratura, quantunque sembrasse poi che un nome valesse a sanarla, quello del Segneri. Ma io mi domando se tale ac-

cusa non abbia per fondamento un termine di paragone pericoloso: quello dei grandi oratori sacri francesi del secolo XVII. A me pare che l'oratoria sacra, escludendo di solito veri dibattiti di pensiero e consistendo in discorsi di occasione su temi obbligati, tenda di necessità alla freddezza retorica. Si solleva su questo livello alquanto basso solo con la viva coscienza delle lotte morali; e se gli oratori sacri francesi furono grandi, non è forse perchè essi, come tanti scrittori dello stesso periodo, anzi di tutta la letteratura francese, furono profondi psicologi e moralisti? « El sermon que fructifica, el sermon que aprovecha, — diceva il celebre predicatore seicentista Antonio Vieira, in un detto riferito dal Mir, — no es aquel que deleyta al oyente, es aquel que le dà pena ». E pena non si può dare se non facendo riflettere e meditare. I *Sermones* del Cabrera (n. di Cordova, 1549-1598) — che fu predicatore di Filippo II, del quale recitò l'orazione funebre a Madrid nella chiesa di Santo Domingo el Real, — erano quasi del tutto sconosciuti, e meritano senza dubbio gli elogi che ad essi dà il Mir, perchè hanno veri pregi letterarii. Ma il Cabrera, di solito, per quel che mi sembra, non fa se non esporre con brio e abbondanza luoghi comuni. Ecco come esempio un piccolo brano dell'orazione funebre per Filippo II, che potrà far intendere il tono di quei sermoni: « *Sicut mane* « *transit, pertransit rex Israel.* ¡ Qué alegre es en el verano la madru- « gada! Qué linda amanece el alba, qué arrebolada, qué dorada! ¡ Cómo « deleyta con su frescor! Los enfermos respiran, las aves cantan, los hom- « bres se alegran, las hierbas reviven, todo el mundo se remoza y re- « nueva. De ahí à tres horas que comienza à picar el sol, ¡ qué calma, « qué bochorno, cómo fatiga el ardor! Todo calla, sino la chicarra con « su ronca voz. Asì pasa el rey de Israel. Cuando el alba rie, ¡ cómo « deleytan los principes del reino! Rey nuevo, privados nuevos, espe- « ranzas nuevas, músicas, fiestas, bodas, galas, bravezas, esto por la ma- « ñana. Y à medio dia, enfermedades, dolores, muerte, lágrimas, melan- « colias, llantos ».

Il volume delle *Comedias* di Tirso de Molina, — con un secondo che seguirà presto, — formerà il supplemento al teatro di Tirso, pubblicato dall'Hartzenbusch. Questo primo volume contiene ventiquattro commedie; ed è stato curato da Emilio Cotarelo y Mori, il quale, autore già di un libro sul gran commediografo, vi ha premesso uno studio biografico e critico. La drammatica spagnuola del secolo decimosettimo è una miniera inesauribile, e ancora poco esplorata. Essa ebbe parecchie palingenesi nell'interessamento generale, specialmente in Italia alla fine del settecento per opera di Carlo Gozzi, e in Germania nella prima metà dell'ottocento, per opera dei romantici: nè è detto che non possa ancora tornare ad essere gradita anche al pubblico ordinario dei teatri. Ora tutti conoscono di nome Lope de Vega e Calderon; ma quanti li leggono? E quanti leggono questo Tirso de Molina, degno emulo di Lope ed autore (per quel che sembra, malgrado alcuni dubbii recentemente mossi dalla critica) di quel *Convidado de Piedra*, che nella sua forma originale resta la più schietta

incarnazione della leggenda di Don Giovanni, sopratutto nei due primi atti che sono, a mio parere, i più geniali?

Finalmente, la celebre *Crónica general*, che fu fatta scrivere da Alfonso X e in parte fu scritta e forse fu tutta riveduta da lui, e che va dal Diluvio universale fino al re San Fernando, padre di Alfonso *el Sabio*, non poteva trovare un migliore editore di Ramon Menéndez y Pidal; il quale da quel suo primo libro su *La leyenda de los Infantes de Lara* (1896), si è fatto continuatore dell' indirizzo e delle indagini del Milá y Fontanals, autore della classica opera *De la poesia héroico-popular castellana* (1876). Il Menéndez y Pidal ha pubblicato già un *Catálogo de las Crónicas generales de España existentes en la Biblioteca particular de S. M.*, le *Notas al Romancero de Fernán Gonzáles*, un'edizione critica del *Poema del Cid*, e altri contributi alla storia dell'epica spagnuola. Un problema singolarmente difficile presentava il testo della *Crónica general*; e del metodo da lui tenuto nella sua edizione il Menéndez y Pidal darà conto nel secondo volume, che conterrà le note e l' apparato critico. Questo primo ci offre, intanto, un testo nitido e leggibile della *Primera Crónica general* (da non confondersi con le elaborazioni posteriori, che sono frutto di quasi due secoli di attività storiografica). I rapporti strettissimi fra codeste cronache e i poemi epici sono ormai noti: un vero resto di epopea è nella *Primera Crónica general* la storia degli Infanti di Lara. L'Europa non ha conosciuto questa epica spagnuola se non attraverso le tarde *romanze* dei secoli XVI e XVII, che furono tradotte dall' Herder e, presso di noi, dal Berchet.

Ecco dunque indicato il contenuto di questi primi cinque volumi, che potranno giovare a dissipare un pregiudizio comune circa la letteratura spagnuola, quasi che questa sia una letteratura pomposa ed artificiosa. Pomposa ed artifiziosa è certamente in alcune sue parti, che ha comuni con la letteratura italiana, e che derivano dalla letteratura galante e cortigiana; ma, nel suo nucleo fondamentale, è una letteratura realistica, sanamente popolare, cioè nazionale, animata da un'acuta osservazione della vita, che ha qualcosa di umoristico e come di bonario sarcasmo.

Ma ben altro ci promette il programma di questa *Nueva biblioteca de autores españoles*, la quale sorge come supplemento ai settantuno grossi volumi della *Biblioteca* del Rivadeneyra; e non vuole perciò ripetere le opere già colà pubblicate (salvo che il testo non ne sia così deficiente e scorretto da risultare oggi inutile e dannoso, come accade per alcuni poeti dell'età media e per altri dei secoli XVI e XVII). Ne vuole invece colmare i vuoti. Alla collezione Rivadeneyra mancano tutte le opere legali, storiche e scientifiche di Alfonso X, tutta la serie delle cronache, tutti i poeti e quasi tutti i prosatori del secolo XV; mancano due terze parti del teatro di Lope, e vi sono soltanto poche opere di Guillén de Castro, di Mira de Mescua e di Luis Veléz de Guevara; manca affatto una collezione di *entremeses*, *bailes*, *loas*, *jácaras*, *mojigangas* e

delle altre brevi composizioni teatrali. La lirica è ristretta in due soli volumi, e deficiente è la novellistica. Mancano i più dei mistici e scrittori ascetici (Fray Juan de los Angeles, Fr. Diego de Estella, Fr. Jerónimo Gracián, Fr. Miguel de la Fuente, il Beato Alonso de Orozco ecc.); e i filosofi e gli scienziati, non solo quelli che scrissero in latino — e che pur si potevano riprodurre in buone traduzioni (Vives, Fox Morcillo, Sepúlveda, Gomez Pereyra e Fr. Sanchez), — ma anche quelli che scrissero in spagnuolo. Mancano i grammatici e precettisti letterarii; pochi vi sono degli storici e geografi; e, pel secolo XVIII, non solo sono assenti i rappresentanti del movimento scientifico, ma i novellieri e gli scrittori di *sainetes* come Ramón de la Cruz e Juan del Castillo. Tutta la letteratura del secolo XIX è, infine, ancora da scegliere e raccogliere: nè si potrebbero escludere dalla raccolta gli autori catalani, che, se non appartengono alla lingua castigliana, ben appartengono alla letteratura nazionale della Spagna.

Per queste ragioni gli editori confidano di poter raddoppiare la collezione Rivadeneyra forse con altri settantuno volumi, non meno importanti ed attraenti di quelli della prima serie. E noi non dubitiamo che, con un direttore così competente ed operoso come il Menéndez y Pelayo e coi valenti eruditi e letterati che la Spagna ora possiede, la vasta intrapresa sarà menata a buon termine. Già si annunziano come prossimi a pubblicarsi due volumi di *Libros de Caballeria*, a cura del Bonilla; la *Historia apologetica de las Indias* del Las Casas, a cura del Serrano y Sanz; i *Cantos populares españoles*, a cura del Rodriguez Marin; le *Obras selectas* di Raimondo Lull, a cura di M. Obrador y Bénnassar; la *Historia de la orden de San Jerónimo* di Fr. José de Siguenza, a cura di J. Catalina y Garcia; e le *Obras completas* di Ramón de la Cruz, a cura del Cotarelo.

Noi, italiani, dovremo, per questo rispetto, guardare con invidia la Spagna, la quale possiede già, e possederà meglio con la nuova intrapresa iniziata, un *Corpus* dei suoi poeti e prosatori, quale in Italia non si è più tentato dopo la vecchia e non felice collezione dei *Classici italiani* di Milano. Certo, presso di noi, il lavoro non è stato inferiore di quantità — ed è stato forse anzi superiore, — a quello degli studiosi spagnuoli; ma è rotto e disperso in troppe collezioni e collezioncine, alcune strettamente erudite, altre scolastiche; e manca la grande collezione, che tenga il mezzo tra l'edizione meramente dotta e quella popolare.

B. C.

II.

PER UNA RISTAMPA DEL « SAGGIO SUL PETRARCA » DI FRANCESCO DE SANCTIS (*).

In qual tempo, e sotto quali stimoli, fu concepito ed eseguito questo studio critico dell'opera poetica di Francesco Petrarca, racconta il De Sanctis medesimo nell'appendice al libro (pp. 307-313). Esso fu svolto per la prima volta in un corso di lezioni, che il De Sanctis tenne nel 1858 al Politecnico di Zurigo, dove insegnava letteratura italiana. Un giovane napoletano, figliuolo di un altro esule da Napoli, Vittorio Imbriani, che era allora tra i suoi ascoltatori, raccolse stenograficamente la viva parola del maestro. Dieci anni dopo, nel 1868, avendo il De Sanctis ripreso dopo lunga interruzione, dovuta alla sua vita politica, gli studii letterarii, elaborò in forma di libro il materiale di lezioni, conservatogli dall'Imbriani.

La stampa si andava facendo nell'estate del 1868. In una sua lettera di quel tempo, scritta da Firenze all'amico che curava la stampa in Napoli, si legge: « Il volume del *Petrarca* verrebbe troppo piccolo? Ma allora pubblicate per intero le poesie accennate in pie' di pagina, a cui io aggiungerò note brevi e succose. E verrebbe una vera antologia del *Canzoniere*. È per me una fatica maggiore; ma che importa? » (1). Da ciò i molti componimenti, riferiti per disteso, che si trovano sotto il testo; ai quali, per altro, non furono poi aggiunte le note disegnate. Nello stesso tempo, il De Sanctis scriveva per la *Nuova Antologia* (fasc. di settembre 1868) quell'articolo su *La critica del Petrarca*, che egli destinava poi come introduzione al suo libro (2). Il quale venne fuori poco dopo, con la data del 1869 (3).

Malgrado l'elaborazione letteraria, il lavoro conserva le tracce della primitiva forma orale; ed è stato facile al D'Annunzio l'andarvi censu-

---

(*) Prefazione al *Saggio sul Petrarca* di FRANCESCO DE SANCTIS, nuova edizione a cura di B. Croce (Napoli, Morano, 1907, in 16°, di pp. XX-320), testè pubblicata.

(1) *Scritti varii inediti o rari*, ed. Croce, II, 239-41.

(2) Si vedano lettere citate.

(3) *Saggio critico sul Petrarca* di FRANCESCO DE SANCTIS, Napoli, presso Domenico e Antonio Morano, 1869. In 16°, di pp. XL-309. Era preceduto dalla seguente dedica, che si trova anche nelle posteriori edizioni: *A mio padre Alessandro — e a mia moglie Marietta — i miei due amori — superstiti.* — Il capitolo VIII, sul *Canzoniere,* che si legge nella *Storia della letteratura italiana,* — la quale il De-S. scrisse tra il 1869 e il 1871, — riassume il *Saggio critico,* con qualche adattamento reso necessario dal quadro della *Storia.*

rando metafore sconcordanti, deficienze di ritmo, parole improprie e frasi vaghe (1). Ma, allorchè il D'Annunzio in forza di queste censure stilistiche, conclude, con molta gravità, che « l'opera critica dell'illustratore di Farinata e di Ugolino..... essendo priva di quella resistente virtù vitale che è lo stile, dovrà in breve perire », non si può non deplorare la leggerezza di un tal giudizio. Perchè, non solo i libri dei pensatori serbano la loro peculiare virtù anche quando non sieno capolavori artistici; ma questo del De Sanctis, nonostante la frequente imprecisione e scorrettezza di particolari, è così fresco e vivace da riuscire attraentissimo anche sotto l'aspetto letterario, meglio di molte prose elaborate, accurate e fredde. E torna in mente il paradosso di Gustavo Flaubert, che i piccoli scrittori debbono scriver bene, ma i grandi hanno anche il diritto di scriver male.

Comunque sia, è un fatto che il *Saggio critico sul Petrarca*, allorchè fu pubblicato la prima volta, non ebbe molta fortuna (2). E la causa di ciò era nelle condizioni di coltura e nell'indirizzo mentale, che allora prevaleva. La critica era concepita sempre, o come studio grammaticale, linguistico e retorico, o come indagine di fatti storici, estranei all'arte. Il modo di lavorare del De Sanctis riusciva perciò non facilmente comprensibile, e veniva guardato con sospetto. Addurrò in prova di queste manchevolezze nei criterii dominanti il caso di letterati di gran lunga superiori al livello comune; e, in prima linea, un nome grande e venerato, quello di Giosue Carducci.

Il Carducci andava allora preparando il suo comento al *Canzoniere*; e, a proposito di esso, scriveva, da Bologna, il 4 giugno 1868, a Gaspare Barbèra: « Anch'io sapevo del *Petrarca* del De Sanctis; ma è poco tempo che ha dato il manoscritto all'editore. Del resto, il De Sanctis, che tuttavia ha ingegno molto, farà, come ha detto ben Lei, un lavoro di fantasia. Rispetto assai il critico napoletano-francese; ma, per un comento sul Petrarca, non ne temo la concorrenza » (3). Si sente in quel *lavoro di fantasia*, in quel *critico napoletano-francese* (4), la disposizione non simpatica dell'animo; e le stesse lodi date all'ingegno fanno ricordare che, troppo spesso, *ingegno* è stato usato come eufemismo per *ciarlataneria*.

Alcuni anni dopo, pubblicando un saggio del suo comento petrarchesco, il Carducci, a proposito della canzone *Spirto gentil*, prorompeva in questa intemerata, della quale il De Sanctis, con altri, era bersaglio: « Il

---

(1) Nel « ragionamento » premesso a *La beata riva* di ANGELO CONTI, Milano, Treves, 1900, pp. XXXVI-XLIV; e già prima nel *Convito*, del De Bosis, 1895.

(2) Vedi lettere del De Sanctis all'editore Morano, del 12 luglio e 2 settembre 1870, in *Scritti varii*, II, 246-7; e cfr. *Saggio sul Petrarca*, p. 316.

(3) La lettera del Carducci è stata pubblicata in *Annali bibliografici e catalogo ragionato delle edizioni di Barbèra, Bianchi e C. e di G. Barbèra, 1854-1880*, Firenze, Barbèra, ottobre MCMIV, p. 243.

(4) Che, del resto, era un'altra inesattezza: se mai, volendo satireggiare, bisognava dire *napoletano-germanico*.

Voltaire, giudicando questa per la più bella canzone del Petrarca, la credè indirizzata a Cola di Rienzo. E che così egli credesse, a mezzo il secolo XVIII, non c'è che dire. Ma che il signor Mézières in un libro stampato nel 1868, e il De Sanctis in un altro stampato nel 1869, seguitino a tener per indubitato che lo *Spirto gentil* a cui si rivolge il Petrarca è il Tribuno: questo un po' di meraviglia in me la produce. Come? la critica storica regnerà oramai in tutto il mondo, fuor che nella letteratura italiana? Qui solamente le scapestraggini nove si abbracceranno fratellevolmente con gli errori antichi? e questi errori anche uomini egregi per ingegno e per istudi li ripeteranno di libro in libro come una tradizione? » (1).

Ma meraviglia deve destare, invece, che il Carducci si riscaldasse tanto per un'attribuzione tradizionale, che il De Sanctis ripeteva per incidente, in un libro che studiava l'arte del *Canzoniere* e non già, di proposito, le allusioni storiche di questo. E non voglio aggiungere che, divampata dopo lo scritto del Carducci la disputa circa il personaggio cui era diretta la canzone *Spirto gentil*, la conclusione ultima fu, che lo Stefano Colonna, sostenuto dal Carducci, venne eliminato, e Cola di Rienzo, rimesso in onore: ammetto che, se il De Sanctis si trova così d'accordo, meglio del Carducci, con la più recente indagine, in ciò il caso possa aver la sua parte. A ogni modo, il Carducci, nel suo comento completo al Petrarca, pubblicato nel 1899, fu costretto a sopprimere la sfuriata dell'edizione precedente; e, pur senza schierarsi per Cola, mostrarsi titubante (2).

Se non che, egli insiste nel notare che « il De Sanctis, fitto il chiodo che il poeta facesse questa canzone da vecchio, come se dato pur che fosse, come se la poesia del Petrarca non crescesse via via di bellezza con gli anni fino alla vecchiaia, il De Sanctis vi trovava l'*immaginazione stracca* e che essa era fredda e strascicata e inferiore al soggetto »; laddove, pel Carducci, è « una delle maggiori tra le liriche veramente eloquenti delle genti latine ». E qui conviene che ben si distingua: il De Sanctis non giudicò difettosa quella canzone *perchè* dal Petrarca composta in età non più giovine; ma la giudicò a quel modo per ragioni intrinseche; e solo come spiegazione del fatto mise innanzi la congettura, che la causa della debolezza fosse nell'essere stata composta quando il Petrarca non era più giovine e non sentiva più con sufficiente vigore la passione politica. Tale congettura può stare o cadere (ed io, per mio conto, credo che abbia basi fragili, giacchè un poeta giovane può aver momenti di stanchezza e di vecchiaia poetica, e un poeta vecchio momenti di vi-

---

(1) *Rime di Francesco Petrarca sopra argomenti storici morali e diversi.* Saggio di un testo e commento nuovo ecc., a cura di Giosuè Carducci, Livorno, Vigo, 1876, p. 42.

(2) *Le rime di Francesco Petrarca,* di su gli originali commentate da Giosuè Carducci e Severino Ferrari, Firenze, Sansoni, 1899, pp. 82-84.

gore e di gioventù) (1); ma non tocca il primo giudizio. Questo il Carducci avrebbe dovuto, se mai, criticare intrinsecamente; e non lo fa, giacchè è troppo poco dire che quella canzone è una « lirica eloquente »: il De Sanctis parlava di *poesia*, e il Carducci parla qui, invece, di *eloquenza* (2).

Del resto, nel comento petrarchesco del Carducci pubblicato nel 1899, i giudizii del De Sanctis sono spesso richiamati con lode (3); quantunque io, a dire il vero, non comprenda come sieno richiamati, insieme, giudizii di altri, ai quali la critica del De Sanctis ha tolto per sempre ogni valore. Perchè, — tanto per recare un esempio piccino, — ai primi versi del sonetto 81 (parte II):

> Dicemi spesso il mio fidato speglio,
> L'animo stanco e la cangiata scorza
> E la scemata mia destrezza e forza:
> — Non ti nasconder più; tu se' pur veglio;

perchè annotare: « bellissimo quaternario — *Muratori* »: che è un giudizio insignificante, data la scarsissima autorità estetica del grande erudito, e, ad ogni modo, affatto generico? Il De Sanctis aveva detto, mi sembra, molto meglio: « Il poeta giungeva a quell'età equivoca della vita, in cui l'uomo con le cure della persona cerca invano di palliare a sè e agli altri il segreto che s'è fatto via nella coscienza..... Sono quattro versi ammirabili; ed a nessuno sfuggirà l'evidenza di quel *più* e di quel *pur*; e la parola *vecchio*, quanto più temuta e presente all'animo, tanto meno pronunziata, eccola alfine sul labbro » (p. 232).

Come al Carducci qualche particolare storico discutibile, così al Bartoli destava scandalo la tesi del De Sanctis, che il vero Petrarca è il Petrarca del *Canzoniere*. Ma questo scandalo nasceva da ciò che il De Sanctis aveva ben chiaro in mente il concetto di ciò che sia la storia della letteratura, e il Bartoli non l'aveva: il De Sanctis non avrebbe mai e poi mai incluso in una storia letteraria le ventisei pagine, che il Bartoli consacra alla ricerca della realtà e della personalità storica di Laura; nè avrebbe mai concepito un libro sul Petrarca in nove capitoli, che trattano del carattere del Petrarca, del suo misticismo, dei suoi rapporti col Papato e con Cola di Rienzo, con l'Italia e con l'Impero, coi Principi e coi Signori d'Italia, col Rinascimento, con Laura, con gli amici ed i figliuoli! (4).

(1) Così il giudizio ammirativo sulla canzone *Italia mia*, che il De Sanctis riferiva al 1327-8, rimane saldo, se anche quella canzone sia invece del 1344-5; o addirittura, come il D'Ancona vorrebbe, del 1370.

(2) Vedi per altri difetti della canzone, e a conferma del giudizio del De Sanctis, F. TORRACA, *Cola di Rienzo e la canzone Spirto gentil*, in *Discussioni e ricerche letterarie*, Livorno, Vigo, 1888, pp. 42-44.

(3) Vedi, ad esempio, pp. 17, 53, 109, 113, 118, 179, 207, 211, ecc.

(4) ADOLFO BARTOLI, *Francesco Petrarca*, Firenze, Sansoni, 1884 (vol. VII della *Storia della letteratura italiana*): sulla realtà e persona di Laura, pp. 185-211.

In una storia della letteratura tutto deve convergere all'illustrazione storica della poesia; e ciò che non serve a questo scopo, dev'essere allontanato, o accennato solo in via incidentale ed episodica.

Ma che cosa poi si vuol significare col dire che il vero Petrarca è il poeta del *Canzoniere?* Forse che si vuol negare l'importanza del Petrarca quale, per esempio, promotore dello studio degli antichi? Neanche per sogno. Ma l'opera del Petrarca, qual promotore del rinascimento, appartiene alla storia della scienza e della civiltà, e non a quella dell'arte; e nella storia della scienza e della civiltà, se il suo merito resta grande per gli effetti che produsse, è, nella sua forma propria, morto per la vita presente. Così nessuno legge più un classico latino sul testo che il Petrarca ne trascrisse e restituì: abbiamo di meglio. Ma il *Canzoniere* non è stato, e non poteva essere, corretto e superato (1).

Con idee tanto incerte e confuse, anche nei migliori, sui fini della critica e della storia letteraria, si spiega come il *Saggio critico sul Petrarca* non avesse fortuna; e non venisse seriamente discusso. Il De Sanctis, informatissimo della storia della critica petrarchesca fino ai suoi giorni (come si vede dagli accenni più o meno espliciti che fa ai suoi predecessori), concentrava tutta la sua attenzione sul carattere della poesia petrarchesca. Non si occupava di storia politica o di biografia; e neppure di lingua e metrica o di questioni sul testo. I fatti, che ricercava e illustrava, erano invece la lirica del Petrarca e il petrarchismo; le varie forme dell'elemento riflessivo nel Petrarca, che ora opera come dissolvente, ora è momento costitutivo della poesia stessa; il calor dell'immaginazione; la malinconia; i varii periodi dello svolgimento poetico del Petrarca, che si manifestano negli aspetti successivi della figura di Laura, Laura dea, Laura morta, Laura trasfigurata, fino alla Laura dei *Trionfi* sottoposta a un processo di generalizzazione, e perciò poeticamente disciolta e dissipata. Il Petrarca è poeta di difficilissima analisi, appunto perchè in lui la spontaneità e l'artifizio si alternano, e spesso entrano l'uno nell'altra. Questi ondeggiamenti del sentimento e della forma poetica, queste sfumature, il De Sanctis coglie ed espone nel suo saggio critico: senza mai coprire i difetti, ma senza mai perder d'occhio le delicatezze di quella poesia. Gli studiosi italiani non erano in grado, allora, di sollevarsi a tale regione critica. Onde la loro diffidenza verso il De Sanctis, e insieme il

---

(1) Per altro, il Bartoli, nelle conclusioni, finì col ripetere i giudizii del De Sanctis. Vedi su questo punto F. Torraca, *Saggi e rassegne,* Livorno, Vigo, 1885, pp. 69-71, a proposito del Bartoli, e di un giudizio analogo a quello del Bartoli dato dal Trezza (*Studi critici,* Verona, Drucker e Tedeschi, 1877, p. 291 sgg.); e cfr. ciò che giustamente osserva C. Trabalza, *L'arte del Canzoniere secondo i critici maggiori* (in *Studi sul Boccaccio preceduti da saggi di storia della critica e di stilistica,* Città di Castello, Lapi, 1906, pp. 105-124), v. pp. 117-8.

riconoscimento del suo *ingegno*, della sua *genialità*, e via dicendo: la diffidenza era, in fondo, chi ben guardi, sfiducia nelle proprie forze! Ma son passati parecchi decennii: gli studii sul Petrarca sono cresciuti di numero; si sono avuti perfino, nell'intervallo, *due* centenarii petrarcheschi, fecondi, come tutti i centenarii, di pubblicazioni, utili ed inutili; e, ora come ora, chi voglia comprendere il Petrarca poeta, non ha ancora altra migliore guida cui ricorrere, se non il libro del De Sanctis. Dico comprendere il Petrarca poeta; perchè c'è poi un altro Petrarca, o, meglio, un altro modo di condursi verso di lui: c'è il Petrarca, che serve e servirà sempre da *plastron* per le esercitazioni erudite e letterarie e per le gare dei concorsi; e a coloro che combattono in tale agone, il libro del De Sanctis non può esser certamente d'incentivo o d'aiuto.

Ma, oltre le difficoltà che ho messe in mostra e che producevano come un senso di smarrimento innanzi a un lavoro di critica come questo, ve n'erano altre, derivanti dall'essere il De Sanctis un *uomo intero*, come dicono i tedeschi: un uomo cioè che nei suoi libri metteva tutto sè stesso; uno spirito energico, che apprendeva e sentiva la vita in tutta la sua complessità. Nessuno più di lui concepì ed eseguì la critica della poesia da un punto di vista rigorosamente estetico, prescindendo da ogni considerazione estranea; ma ciò non valse a mutarlo in una macchina estetica, in un estetizzante, insensibile a ogni altro interesse della vita. Chi studiasse i libri del De Sanctis dal punto di vista delle idee sociali e morali, e dell'osservazione psicologica, si accorgerebbe che l'Italia possiede in lui uno dei rari suoi psicologi moralisti. Quando, nel 1868, egli si dette a elaborare il suo corso sul Petrarca, due pensieri (non disgiunti per altro tra loro) gli occupavano l'animo. La sua teoria estetica giungeva alla suprema liberazione e al definitivo distacco da quella che io ho chiamata la concezione metafisica o mistica dell'arte, persistente in Schelling ed in Hegel; e questa crisi ultima del suo pensiero fu espressa nella introduzione al saggio sul Petrarca (1). E la sua ribellione contro il romanticismo morale, di cui erano stati malati i giovani italiani e che mostrava ancora i suoi cattivi effetti, diventava più forte e cosciente; ed egli iniziava quella polemica in favore del *realismo*, che va dal 1868 al 1878, e che prende forme svariatissime, dagli studii sul Manzoni a quelli sullo Zola, dalle conferenze sul Machiavelli agli articoli politici del *Diritto* (2). Di tale polemica non solo è tutta piena l'introduzione al *Saggio sul Petrarca*, ma si vedono le tracce nel corso del volume (3). — « *Che mai canta — susurrano — costui, torbido e sol?* ». Così dovevano susurrare molti dei lettori del suo

(1) Vedi in ispecie, pp. 17 sgg., 28 sgg.; cfr. per chiarimenti B. CROCE, *Estetica* [2], Palermo, 1904, parte storica, pp. 378-381.

(2) Vedi ciò che ho detto di questo periodo del pensiero e dell'attività letteraria e politica del De Sanctis, in *Scritti varii*, vol. I, prefazione.

(3) Vedi ad es. pp. 198-9.

libro innanzi a quelle digressioni di tono ed argomento ben poco scolastico; e può darsi abbia susurrato così anche il Carducci, senza avvedersi dell'intima affinità che era tra l'opera di rinnovamento che il pensatore meridionale propugnava, e quella che proseguiva lui, mercè la sua altissima poesia (1).

Non prima del 1883, esaurita la non copiosa edizione, fatta nel 1869, del *Saggio sul Petrarca*, il De Sanctis potè curarne una ristampa (2). Questa ristampa presenta piccolissime e quasi trascurabili varietà rispetto alla precedente; se non che contiene alcune aggiunte, vale a dire l'appendice già citata sull'origine del libro (pp. 307-313), e una postilla all'introduzione (pp. 33-36). E da che cosa fu ispirata questa postilla? Sempre dalla sollecitudine per le condizioni morali d'Italia; le quali, dalle romanticherie che il De Sanctis lamentava nel 1868, erano precipitate in tale e tanto realismo e materialismo, da rendere ormai necessario un avvertimento in senso contrario.

Oltre a queste due aggiunte cospicue, è bene mettere in rilievo due noterelle (a pp. 100 e 101), che comparvero per la prima volta nell'edizione del 1883. Si sa quanta ed esagerata importanza si fosse data nel frattempo al cosiddetto *sentimento della natura* nel Petrarca, cioè ai suoi viaggi e al suo alpinismo: sull'argomento aveva scritto un saggio il prof. Zumbini (3). Il De Sanctis non amava molto le polemiche dirette e personali; il che non so fino a qual punto fosse poi un bene. Certo, egli ci ha lasciato, per questo riguardo, una poco piacevole eredità: quelle polemiche dirette, da cui il De Sanctis rifuggì, le abbiamo poi dovute far noi, suoi epigoni; giacchè le sue, indirette, impersonali o allusive, non solo non vennero comprese nel loro vero senso, ma non furono neppure avvertite. Così accadde anche di queste noterelle, che rettificavano la stortura critica, per cui l'atteggiamento del Petrarca verso la natura veniva distaccato dal complesso della sua poesia e, peggio ancora, materializzato in azioni e fatti pratici. « La natura — egli scrisse — ne' quadri amorosi del Petrarca sta come un paesaggio o scena accomodata all'azione e ch'egli anima e rende partecipe delle sue emozioni e delle sue ispirazioni. Ha per la natura quella inclinazione che sentono le anime innamorate solitarie; e la evoca spesso accanto a Laura, e ne tira suoni gioiosi, teneri, malinconici. Questo sentimento vivace, ma poco intimo e poco

---

(1) Per questa intima connessione, v. ciò che ebbi a scrivere, a proposito dell'ideale carducciano, in *Critica*, I (1903), pp. 14-15, e II (1904), pp. 365-7.

(2) Napoli, A. Morano, 1883 in 16°, di pp. 319. Dovette prepararla nei primi mesi di quell'anno, perchè vi si allude (v. nuova ediz., p. 33) alla sua conferenza sullo Zola, del 1879, chiamandola « l'ultima mia conferenza »: mentre l'ultima fu poi quella sul *Darvinismo nell'arte*, fatta nel marzo del 1883: v. *Scritti varii*, II, 137-148. Forse la stampa si trascinò a lungo: cfr. una lettera del 13 agosto 1883 all'editore Morano, ivi, II, 264.

(3) *Studi sul Petrarca*, Napoli, A. Morano, 1878, pp. 1-79.

profondo, riceve qualità dal suo spirito impressionabile, immaginoso, acuto. *E chi vuole determinare quale fu in lui il sentimento della natura, deve innanzi tutto investigare qual era il suo modo di sentire* » (1).

Pregato dall'editore Morano, — che, dopo le parecchie tirature stereotipe dell'edizione del 1883, si è risoluto a fare una ristampa del *Saggio critico sul Petrarca* con nuova composizione tipografica, — pregato di voler dare qualche consiglio per questa ristampa e rileggere le bozze, io, quantunque occupatissimo in molti e assai diversi lavori, non ho saputo dir di no. Il nome di Francesco de Sanctis, di un uomo dal quale io ho tanto e tanto imparato, suona sempre per me con così *affettuoso grido*, che non potrò mai resistere al suo appello, finchè avrò vita. E — chi sa? — anche dopo morto, se alcuno l'offenda, io salterò fuori dalla fossa, *den Kaiser*, *den Kaiser zu schützen!*

Dirò dunque brevemente delle cure date a questa ristampa. Io ho confrontato, anzitutto, le due edizioni del 1869 e del 1883, contrassegnando le parti aggiunte nella seconda; e del confronto mi sono giovato anche per correggere alcuni errori tipografici. Altre correzioncelle di evidenti errori ho fatto da me, avvertendone o no il lettore secondo l'importanza del caso; e ho abbondato, un po' più che il De Sanctis non solesse, nei segni di punteggiatura. Ho anche riformato alquanto la disposizione tipografica, mettendo i capitoli a capo di pagina, e lo scritto su la *Critica del Petrarca* come *introduzione*, e correggendo l'errore di numerazione per cui, nelle due edizioni precedenti, il capitolo VIII non aveva numero, il IX era numerato come VIII, e da esso si saltava all'XI. Le poche note mie sono contrassegnate con la sigla *Ed.*

Ma le maggiori cure le ho date ai versi e componimenti del Petrarca e di altri poeti, che nel libro sono riferiti in gran copia. In codesti riferimenti gli errori erano molti; e sono stati anche, talvolta, rimproverati con acredine al De Sanctis, quasi fossero effetto d'ignoranza o di poco amore. Ma il vero è che essi erano, per contrario, effetto di troppa conoscenza e di troppo amore; giacchè il De Sanctis, sapendo a memoria il suo Petrarca, lo citava a memoria, e soggiaceva agli scherzi che la memoria fa a tutti, anche agli uomini più mnemonici. Così gli accadeva di scrivere: « infinita è la *turba* », invece di: « infinita è la schiera » degli sciocchi; « dopo le notti *vanamente* spese », invece di: « dopo le notti vaneggiando spese »; o nei versi: « La voglia e la ragion combattut' hanno Sette e sett'anni..... », fare un'operazione di addizione e scrivere: « *Quattordici* anni..... »; o, infine, nel sonetto: *O cameretta....*, al verso 13, dove si dice: « Chi 'l pensò mai? », sostituire, nella citazione e nel comento: « *Chi il crederia?* », attirando su di sè il biasimo del

(1) Cfr. in proposito alcune avvertenze in *Critica*, IV (1906), pp. 65-66.

Cerquetti (1). Naturalmente, quei versi e componimenti sono stati da me riveduti non sulle recenti edizioni critiche, ma sui testi che correvano al tempo del De Sanctis, e che egli dovè aver tra mano: cioè, per le rime del Petrarca mi son valso di una delle edizioni del Le Monnier (3.ª, 1851), pel canzoniere di Dante dell'edizione Fraticelli, e per le rime dei poeti del primo secolo, del manuale del Nannucci.

Aprile 1907.

B. C.

III.

ESTETICA E PSICOLOGIA DEL LINGUAGGIO.

Il mio volume sull'estetica, pei rapporti che stabilisce tra filosofia dell'arte e filosofia del linguaggio, ha attirato l'attenzione degli studiosi del linguaggio: cosa che mi fa gran piacere, perchè contribuirà a togliere la trattazione dei problemi estetici dalle mani degli sfaccendati *sin oficio ni beneficio* (assai simili a quegli *hombres honrados*, che Sancho trovò nell'isola di Barataria!), i quali, a tempo perso, si mettono a cercare « che cosa è il bello »; e gioverà a far che quella trattazione si svolga in un ambiente di coltura e di scienza. Se non che, essendo il mio libro uscito quasi contemporaneamente alla vasta opera del Wundt sul linguaggio, è accaduto, com'era da aspettare, un urto tra l'indirizzo da me sostenuto e quello sostenuto dal Wundt. Anche ciò non mi dispiace: l'urto, il confronto metterà in mostra le virtù e le deficienze dell'uno e dell'altro indirizzo.

Una manifestazione di questo contrasto è nell'articolo che il dr. O. Dittrich, — autore di un'opera *Grundzüge der Sprachwissenschaft* e di uno scritto *Die Grenzen der Sprachwissenschaft*, — ha testè consacrato al mio libro, ai due volumetti del Vossler e all'opera del Wundt nella *Zeitschrift für romanische Philologie* (2). Il Dittrich, che è un wundtiano, riconosce che la mia trattazione è « logisch straffe und lückenlose » (p. 472), e che ha una « innere logische Geschlossenheit » (p. 476); e perciò mi risparmia quelle critiche di particolari, che spesso mi sono state mosse e che si fondano su fraintendimenti. Ma egli afferma ripetutamente che le mie tesi riposano su « una psicologia da lungo tempo superata » e su « una teoria del valore affatto inadoprabile » (p. 473); e questa è la ragione, che gli fa preferire l'indirizzo del Wundt. Non che il Dittrich non abbia qualche speranza di metter d'accordo le mie tesi con la psicologia

---

(1) Cfr. C. Trabalza, *Studi e profili*, Torino, Paravia, 1901, p. 267.

(2) Vol. XXX, 1906, fasc. 4º, pp. 472-487. — Il Vossler ha risposto, per la parte che lo concerne, nell'*Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, CXVIII, 253-257.

moderna (p. 476). Il punto di unione a lui sembra che ci sia: è il mio concetto dell'*espressione*, quando lo si raffronti col concetto wundtiano dell'*appercezione*. Pel Wundt, l'appercezione è, appunto, « quella forma di sintesi creatrice, in cui, con l'attenzione come sintomo soggettivo, viene in atto la chiarezza e distinzione oggettiva di singoli elementi o gruppi di elementi di un'unità totale associativa che riempie il momento della coscienza ». Ma questo concetto del Wundt è meramente psicologico; e se io accetto l'identificazione con esso del mio concetto dell'espressione, entro bensì in contatto col sistema della psicologia *moderna*, ma — sono un uomo perduto. Infatti, come il Dittrich prova, dato il carattere psicologico dell'appercezione del Wundt, non si può più ammettere, come io faccio, che il valore estetico sia il fatto stesso della sintesi; ma, così pel fatto estetico, come per quello logico e per quello morale, bisogna porre valori transubiettivi, in conformità della *moderna* teoria dei valori. Insomma, « il valore, come si realizza o è da realizzare nell'oggetto da valutare esteticamente, logicamente o eticamente, e la legge del valore, giacciono al di là della psiche dell'individuo valutatore; e valore e legge del valore han da fare con questa psiche solo in quanto debbono venire riconosciuti da essa in forma di sentimento di valore, affin di esistere per essa. Per tal modo l'estetico deve stabilire le leggi transubiettive della intuizione pregevole *(wertvolle)*, il logico del concetto pregevole (partendo per ciò dal giudizio pregevole) e l'etico quelle del volere pregevole » (p. 479). Determinato così il rapporto di psicologia ed estetica, e quindi la transubiettività dei valori, è chiaro che cade l'identificazione da me affermata di estetica e filosofia del linguaggio. L'importanza delle mie teorie — dice il Dittrich — sta nell'accentuare la parte della psichicità e spiritualità nel linguaggio; ma ciò peraltro aveva già fatto il Wundt con la sua teoria del linguaggio come funzione psicofisica (p. 486). E, per ogni altro rispetto, quel tanto che c'è di buono nella mia Estetica, pubblicata nel 1902, si trova già nell'Estetica di Jonas Kohn, pubblicata nel 1901.

Mi libero subito da quest'ultima osservazione col controsservare, non già, come potrei, che la parte teorica della mia Estetica fu pubblicata nel 1900 e quindi un anno prima del libro del Kohn (mi vergognerei di portar la questione su questo terreno); ma che le tesi in cui il Kohn ed io coincidiamo, non sono altro che alcune tesi kantiane, la cui data è il 1790! (1). Quanto al resto, il Dittrich ragiona benissimo: se io ammettessi l'identificazione della mia sintesi espressiva con l'appercezione del Wundt, ne verrebbero tutte le conseguenze che egli ricava, ed io sarei un uomo, esteticamente e linguisticamente, perduto.

Ma io non accetto quella identificazione; perchè la mia sintesi espressiva non ha valore psicologico, ma gnoseologico; e, se si vuole trovarle un precedente, bisogna pensare non all'appercezione wundtiana, ma alla

(1) Vedi, del resto, sul libro del Kohn, *Critica*, I, 213-217.

kantiana attività sintetica dello spirito: concetto, com'è noto, niente affatto psicologico, e che anzi serve a fondare la profonda distinzione tra la filosofia dello spirito e la psicologia.

La mia psicologia è poco moderna? Non direi, perchè, per essere antiquata o moderna, dovrebbe essere, anzitutto, *psicologia*. Ora, se il Dittrich non se n'era avveduto prima, intenderà, da quello che dico ora, che io non mi aggiro nel campo della psicologia, ma in quello della gnoseologia e della filosofia dello spirito. Perciò gli annunzii delle novità psicologiche non possono recarmi nessuna sorpresa, nè piacevole nè spiacevole.

Vediamo invece se sia poco moderna la mia teoria del valore: la quale è fondata sul concetto che la realtà e il valore sono il medesimo, ed è quindi antidualistica. Ho esposto con le parole stesse del Dittrich la teoria del valore che egli le contrappone come modernissima, e che consiste nel porre i valori come transubiettivi. I valori sarebbero fuori dello spirito, press'a poco come — ho detto una volta, in un momento di buon umore, — come lo stellone caudato, che accompagna i re magi nel presepe. Alla grazia della modernità! Questa del Dittrich non solo è la teoria herbartiana, ma è addirittura la teoria scolastica! Io son sicuro che, se il Dittrich continuerà a meditare sulla questione, vedrà l'impossibilità di adagiarsi in una veduta, che introduce nello spirito dell'uomo valori transubiettivi e trascendenti. Gli confesserò, per fargli animo, che anch'io, da giovane, ho tenuto questa opinione; ma ho poi dovuto abbandonarla, perchè, con una più attenta e prolungata meditazione, mi si è rivelata impensabile.

Concludendo. Ad intendere la natura del linguaggio e dell'arte non giova la psicologia, ma si richiede la filosofia; e Wundt, psicologo, è perciò impotente a dare una filosofia del linguaggio e dell'arte. Per sbarazzare da difficoltà preliminari la tesi dell'unità del linguaggio con l'arte bisogna pensare dialetticamente il problema del bello e del brutto, del valore e del disvalore; e Wundt è intellettualista, non dialettico. Per far progredire codesti studii è necessario risalire alla migliore tradizione del pensiero tedesco; e Wundt, nell'origine e nel metodo del suo lavoro, si riattacca piuttosto al pensiero empirico inglese e americano che non a quello tedesco. Non è stato per l'appunto il prof. Wundt che ha parlato irriverentemente delle teorie linguistiche del geniale Guglielmo di Humboldt, facendo eco all'americano Whitney; e non sono stato io, — in ciò più tedesco di lui, — a prender le parti di Humboldt contro l'americanizzante professore tedesco?

B. C.

IV.

PEDAGOGIA E PSICAGOGIA.

(Considerazioni intorno a un sottotitolo).

Di tanto in tanto credo che sia bene far questioni terminologiche. Mettersi d'accordo sulle parole vale chiarire le cose, e contrapporre una parola a un'altra che ha finito coll'indicare, per le particolari condizioni della nostra cultura, un'arbitraria accozzaglia, codificata e legittimata dalla creazione di programmi e di cattedre, è prova di sincerità e della buona volontà di dare un contenuto serio alle proprie meditazioni. Volendo screditare quell'accozzaglia che è la pedagogia ufficiale, è bene screditare anche il titolo che essa porta e scegliere per una miglior materia miglior nome. Questo credo che abbia avuto in animo il Colozza in un suo recente lavoro educativo intitolato: *La meditazione*, col sottotitolo: « Appunti di *psicagogia* » (Napoli, Pierro, 1904). Ecco un insegnante ufficiale di pedagogia, che sente il bisogno di sbattezzare e ribattezzare la sua cattedra, quasi per differenziare il suo insegnamento da quello che nella cultura comune si chiama pedagogia.

Ignoro se egli abbia dato esplicitamente ragione in qualche altro suo scritto della sua correzione; e, facendo mio per un momento il termine nuovo, voglio giustificarlo per mio conto. Ψυχή e non παῖς: oggi si fa da quasi tutti i cosiddetti pedagogisti la *puericultura*. Nel παῖς, c'è troppo: c'è un organismo e un'anima, c'è perciò un allevamento e una educazione del bambino. Ψυχαγωγία, dunque, e non παιδαγωγία: l'allevamento esce affatto dalla competenza nostra ed è bene che non facciamo i ciarlatani in fatto d'igiene, non essendo igienisti, o in fisiologia, non essendo fisiologi.

E poi, perchè la limitazione arbitraria al παῖς? perchè *pueri educatio*, quando si deve trattare di *hominis educatio?* Lo spirito (l'uomo) è formazione; e non c'è mai lo spirito *formato*, nel senso di storicamente perfetto e compiuto. La natura degl'ideali (e l'uomo è un ideale: *hominem quaero!*) è di esser *sempre*, perchè *non sono*, *storicamente*, mai, come fatto definitivo e chiuso in sè; ma sono la ragione, la sostanza stessa della storia, in quanto perenne esigenza.

Esigenza: dunque non mai, storicamente, perfetto e compiuto atto, ma solo potenza. E uno spirito che non esiga più nulla, che non voglia più sè stesso, non è pensabile. La limitazione del concetto di educazione al παῖς è affatto empirica, e ingiustificabile razionalmente. Lo spirito è sempre perfetto e non mai perfetto, a seconda che si consideri idealmente o storicamente; a seconda che si guardi alla sua natura di *esigenza di sè*, o si guardi alle eterne e immutevoli radici e modi di questa sua esigenza e graduale attuazione. L'umanità dell'uomo è sempre e non ESISTE mai pienamente.

Riepilogando: non *puericultura*, ch'è anche allevamento; non *pueri. educatio* o *pedagogia*, ma solo *educatio*, o, come più piace al Colozza, *psicagogia*. Credo che il Colozza sia pronto a dichiararmi buon interpetre, sino a qui, del sottotitolo del suo libro, che a me pare polemico e giustamente canzonatorio della parola, e perciò della cosa, a cui si sostituisce.

Mi permetto però un breve commento al secondo termine che entra in composizione nella vecchia parola platonica rinnovata dal Colozza: — ἀγωγία. Si badi: non λογία; *azione*, dunque, non *teoria*. Guidare è agire, è attività pratica, arte educativa, non è attività scientifica: psicagogia, sta bene, ma non psicologia. La parola accettata dal Colozza si attaglia per me mirabilmente, più forse che la parola latina *educatio*, alla quale del resto equivale, ad esprimere la non scientificità di quella che si suol chiamare scienza dell'educazione e non è che *educazione all'educazione*, ma sempre azione educativa, fatto educativo. Non che l'educazione (formazione nell'uomo della sua umanità) non sia possibile considerarla scientificamente. Si fa questo, facendo la filosofia. Psicagogo è sempre il filosofo, ma è sempre anche l'uomo, in quanto uomo, cioè in quanto ha in sè immanente l'esigenza di attuare la perfezione ideale della sua natura, di porsi cioè come autonomia, come *libertà*; ma non perciò ogni uomo è un filosofo, e non perciò educare (sia pure educare all'educazione, educare l'educatore) è filosofare. La filosofia è, implicitamente, nella natura umana tutta; ma esplicitamente solo quando questa giunga a un grado di coscienza superiore, che è l'autocoscienza assoluta. Se a questo grado si giunge, si ha la *scienza* della formazione o educazione umana, cioè la filosofia. Accanto a questa scienza, un'*altra scienza* dell'educazione, che meriti un nome *diverso*, non c'è.

O neghiamo la ricerca filosofica, e accettiamo come scientifico un empirico normativismo, e questo deve fare ogni pedagogista che valuti la pedagogia come scienza; o neghiamo le scienze normative e identifichiamo norma e legge, e allora la ricerca del fine si risolve in quella della natura umana, la scienza del fine umano (la scienza dell'educazione) è la stessa ricerca della costituzione spirituale dell'uomo. Fuori di questa ci sarà una empirica *scelta di mezzi*, nella quale sarà più o meno consapevole l'esigenza dei fini umani; che cioè sarà guidata più o meno da coscienza filosofica.

Nè vale dire che la psicagogia è scienza che *consiglia*, e il fatto educativo è atto, determinazione concreta del consiglio, che può variare a seconda le persone e i luoghi e i tempi pur rimanendo uguale il consiglio. Consigliare è pur esso *agire*, nè, nell'uomo almeno, esiste *l'azione*, puro agire, privo cioè di intellettualità. Azione, dunque, è l'ἀγωγία del psicagogo. Nobilissima azione, ma non scienza. Se il Colozza volesse scegliere nel suo libro fra le varie parti che vi son trattate, troverebbe che ciò che vi è di scientifico è, proprio, nè più nè meno che filosofia, come le belle pagine nelle quali determina il valore umano come *interiorità*

e critica la dispersione spirituale che si chiama sperimentalismo. Questa è filosofia, non psicagogia.

L'unico oggetto dell'educazione non comporta due scienze. Questo volle significare il Gentile nella sua memoria sul *Concetto scientifico della pedagogia*, che fece arricciare il naso ai pedagogisti di professione e non è stata compresa da qualche bravo giovinotto, che deve ancora studiare assai per giungere ad afferrare certi concetti difficili: questo ripetei io brevemente in uno dei passati volumi della *Critica* (IV, 455-60), a proposito di un libro di storia pedagogica. Mi pareva che valesse la pena di insistervi, e sono grato al Colozza d'avermene dato occasione col suggestivo sottotitolo del suo bel libro.

GIUS. LOMBARDO-RADICE.

V.

UNA QUARTA RISPOSTA AL PROF. DE SARLO.

Quarta, e, sembra, anche ultima, perchè l'ottimo prof. De Sarlo fa intendere di non voler continuare la discussione, che egli aveva aperta. Ed io, per agevolargli il compimento del suo desiderio, mi asterrò perfino dal facile scrutinio delle sue recenti asserzioni (o piuttosto, esclamazioni): con le quali non si risponde neppure a una sola delle molte e precise accuse che io mossi e documentai, ma dalle quali vengono nuovamente confermati e il caos mentale del prof. De Sarlo e — come dire? — il suo scarso scrupolo in fatto di citazioni.

In cambio delle ragioni che gli difettano, il prof. De Sarlo tenta di lanciare ingiurie, che, quanto più vorrebbero essere grosse, tanto più riescono insulse. Ma io non voglio neppur ora pigliar con solennità un incidente, che fin da principio, — ravvisandone la genesi nelle recensioni, indulgenti bensì, ma non entusiastiche, fatte dei libri del prof. De Sarlo (II, 140-3) e dei suoi scolari (IV, 311-2, 373-77, ecc.) da questa rivista, nonchè nell'implacata smania di notorietà dell'oscuro personaggio, — ho pigliato, come meritava, con umana commiserazione. E, se ho durato la fatica di occuparmi del prof. De Sarlo, e di triturarne per tre volte la prosa, è stato soltanto perchè ciò serviva ottimamente al mio intento di ritrarre in modo tipico, e in un caso particolare, le virtù dianoetiche ed etiche di una certa genia di professionisti e mestieranti, la quale, fino a pochi anni addietro, teneva quasi indisturbata in Italia il campo degli studii filosofici. Anzi, di questo servigio, che, sia pure inconsapevolmente, l'ottimo uomo ha reso a me e ai miei lettori, io sentirei quasi la voglia di ringraziarlo: come un pittore, a lavoro finito, ringrazia il modello, che ha avuto la compiacenza di posargli innanzi.

B. C.

FEDERICO TEDESCHI, *Gerente*. Trani, 1907 — Tip. Vecchi e C.

LA CRITICA

RIVISTA

DI LETTERATURA, STORIA E FILOSOFIA

DIRETTA DA B. CROCE

Anno V, fasc. VI.

20 novembre 1907.

Direzione:
VIA ATRI, 23 - NAPOLI.
Amministrazione:
GIUS. LATERZA & FIGLI, EDITORI - BARI.

SOMMARIO DEL FASCICOLO VI.

NOTE
SULLA LETTERATURA ITALIANA
NELLA SECONDA METÀ DEL SECOLO XIX

XXIII.
GIOVANNI BOVIO
E LA POESIA DELLA FILOSOFIA.

PARTE SECONDA.

(ANTONIO LABRIOLA — GIOVANNI BOVIO).

(Cont. e fine: v. fasc. preced.).

VII.

Il filosofo Antonio Labriola ebbe sempre, fin da giovane, la passione della politica; ma solo tardi, dopo i quarant'anni, questa passione prese in lui forma concreta, ed egli divenne una delle voci più energiche ed autorevoli del movimento socialistico italiano. Per un qualche tempo, il Labriola potè pensarsi destinato a rappresentare in Italia, rispetto al socialismo, una parte simile a quella, che Ferdinando Lassalle rappresentò in Germania; e, benchè egli stesso abbandonasse presto tale illusione, l'efficacia di lui sulla vita pratica e politica del socialismo in Italia non è, a ogni modo, stata trascurabile. Ma su ciò non debbo fermarmi; come non debbo sull'esame delle sue idee, che sarà fatto altra volta in questa rivista. Dirò soltanto che il Labriola non era di quegli ingegni, che riescano ad approfondire tutti i maggiori problemi speculativi e a concentrarli in un sistema: — troppo acuto e critico da accogliere un sistema bello e fatto, indossandolo come una livrea, o, se si vuole, come un *frac;* ma forse non abbastanza energico da padroneggiare una grande massa di problemi, e sviscerarli e giungere a un proprio risultato ed elaborar questo con forza e con tenacia, scorgendone tutte le relazioni e conseguenze. Ciò è documentato, se non m'inganno, dal medesimo svolgimento mentale del Labriola, che ebbe più del movimento sussultorio che non del cammino progressivo. Da giovane fu hegeliano; ma poi abbandonò Hegel per passare ad Herbart: ma di Herbart non riuscì

ad.assorbire nè la metafisica nè la logica; e si dette infine all'hegelismo, alquanto spurio, del Marx, e più ancora, di Federico Engels. Del suo passaggio attraverso Herbart non serbò segno alcuno, perchè ciò solo che un hegeliano può imparare da Herbart è l'importanza somma della *distinzione;* e il Labriola, almeno nel suo ultimo periodo, non proseguì di troppo amore i concetti distinti, che chiamava « la scolastica tradizionale ». Anzi egli professò sempre l'odio per le definizioni: in parecchi dei suoi scritti annunzia di poter *discorrere* dell'argomento, ma di non poter *definire;* e, quasi in tutti, discorre sempre, ma non definisce mai. Il che è caratteristico; come è caratteristica la facilità che egli aveva alla conversazione, alla lezione, all'oratoria, e la difficoltà che provava a stendere in iscritto i suoi pensieri. Allorchè voleva tradurli in un libro, gli sembrava che gli si dissipassero dinnanzi. Ricordo anche che era grande ammiratore di certe forme geniali, ma eminentemente disgregate, di letteratura, quali il *Jacques le fataliste* e le *Neveu de Rameau* del Diderot. Come questi scritti, anche i suoi sono più importanti per quel che suggeriscono che non per quel che dicono: il che è proprio dei pensieri laboriosi, ma non del tutto maturi; epperò l'efficacia del Labriola sulla cultura filosofica è stata assai superiore ai risultati scientifici da lui raggiunti. A me, che lo ebbi molto in pratica, accadeva talvolta di durar lunghe fatiche per dare forma soddisfacente a un pensiero, che egli aveva intravisto e mi aveva suggerito; ma, per lo più, quando glielo ripresentavo così elaborato e determinato, il Labriola non lo riconosceva per suo.

Mordace di temperamento e insieme attraversato da forti scosse di entusiasmo pel dramma della vita e della storia, egli avrebbe potuto, se quest'ultima ispirazione fosse in lui prevalsa, lasciare qualche grande opera letteraria di rappresentazione storica. Alcuni brani di suoi scritti testimoniano di questa potenzialità. Si legga, per esempio, il ritratto di Garibaldi, che il Labriola fece per una commemorazione in Campidoglio. Vi sono tratti bellissimi: « Glorioso per fortunate imprese d'armi, per terra e per mare, in patria ed in lontani lidi, non parve mai cingesse la spada da guerriero o da conquistatore, ma la brandisse quale istrumento di giustizia, e quale simbolo di futura e perpetua pace. Tal maraviglia d'uomo la storia del mondo non aveva mai visto; e, messo a paragone coi maggiori condottieri di popoli e di eserciti, non se ne trova alcuno che, combattendo come lui tutta la vita, fosse e paresse consolatore degli oppressi ed apostolo pel regno della pace ». Ed ancora, discorrendo dell'atteggiamento di Garibaldi verso la chiesa e la religione: « Fu

odiatore dei preti, della chiesa costituita e delle dottrine cattoliche, non per acume d'intelletto addottrinato che avesse cacciato per entro alle dispute della teologia, ma perchè alla sincerità sua repugnava la prepotenza, la falsità, l'ignavia, l'ipocrisia dei pretesi rappresentanti di Dio. Ma in lui, che fu odiatore e dispregiatore d'ogni sacerdozio, brillò di luce vivissima la fede nel progresso e nel finale trionfo della giustizia e della benevolenza: — quest'uomo fu, come pochi, altamente e veracemente cristiano ». Ovvero, la pagina che trascrivo e che riassume la differenza tra il nuovo comunismo, maturatosi nel 1848, e le forme antecedenti utopistiche o settarie, determinando a questo modo il significato storico del *Manifesto dei comunisti:*

L'eroico Fra Dolcino non era sorto di nuovo a levar per le terre d'Italia il grido di battaglia per la profezia di Gioacchino di Fiore. Nè si celebrava nuovamente a Münster la risurrezione del regno di Gerusalemme. Non più Taborriti o Millenarii. Non più Fourier, che aspettasse *chez soi*, a ora fissa, per degli anni, il candidato della umanità. Non era più il caso che l'iniziatore di una nuova vita cominciasse da sè a mettere in essere, con mezzi escogitati, e in modo unilaterale ed artificiale, il primo nócciolo di una consociazione, che rifacesse, come albero da germoglio, la pianta uomo: — come accadde da Bellers, attraverso Owen e Cabet, fino all'impresa dei fourieristi nel Texas, che fu la catastrofe anzi la tomba dell'utopismo, illustrata da un singolare epitaffio, la calda eloquenza di Considérant, che ammutolì. Qui non è più la setta, che in atto di religiosa astensione si ritragga pudica e timida dal mondo per celebrare in chiusa cerchia la perfetta idea della comunanza; come dai fraticelli alle colonie socialistiche di America. — Qui, invece, nella dottrina del comunismo critico, è la società tutta intera, che in un momento del suo processo generale scopre la causa del suo fatale andare, e, in un punto saliente della sua curva, fa luce a sè stessa per dichiarare la legge del suo movimento. La previsione, che il *Manifesto* per la prima volta accennava, era non cronologica, di preannunzio o di promessa; ma era, per dirla in una parola, che a mio avviso esprime tutto in breve, *morfologica.*

Ma le sue rappresentazioni storiche si effusero nella viva parola dei suoi corsi universitarii; e, allorchè si cerca di ricostituirle sulle tracce dei suoi appunti o delle stenografie degli scolari, si urta in tutte quelle dubbiosità e deficienze, che la parola nasconde e lo scritto scopre. Nel 1896 il Labriola mi espose l'idea che egli vagheggiava di un *Poema*, anzi di una *Tragedia del lavoro*, svolgentesi per gradi successivi, attraverso i secoli; e ne improvvisò, anche, a tutto mio beneficio, qualche capitolo, che ritraeva i lavo-

ratori egiziani delle Piramidi; ma il libro rimase, come tanti altri suoi, in idea.

Nella prima parte della sua vita, egli pubblicò lavori dottrinali, in taluni dei quali destava sorpresa la faticosità e poca perspicuità della forma letteraria. Parevano due uomini diversi il Labriola, scoppiettante di frizzi nella conversazione, e spesso caldo di eloquenza, sempre agilissimo; e il Labriola scrittore, così opaco e pesante e imbarazzato. Si ripigliava in qualche discorso parlato, raccolto dagli stenografi; come è quello sulla scuola popolare, dove sono le movenze sue proprie e personali; per esempio, in questo brano dove satireggia: « la soverchia tenerezza che abbiamo usato nella nostra disciplina scolastica, che mancando di morale rigidità non ha sicurtà di effetti educativi; e le troppe signore punto preparate all'esempio pedagogico, e anzi piene di soverchie grazie e moine, che introduciamo nella scuola a titolo di amorevoli vigilatrici; e il troppo di premii che diamo ai nostri marmocchi, che facciamo girare per le strade carichi di medaglie, e qui in Roma il 2 ottobre innalziamo agli onori del Campidoglio, perchè imparino per tempo che il fare il più elementare e semplice dei doveri è tal cosa singolare che merita compenso e lode, e perchè ricordino, diventati adulti, che saremo loro grati se avranno la degnazione di mostrarsi galantuomini ». La sua mordace eloquenza si sente nel discorso inaugurale, che destò tanto scandalo, — sopratutto, io credo, pel tono poco accademico, — fatto nell'Università di Roma nel 1896, sulla *Libertà della scienza*. Tocca della questione dei professori che non fanno lezione, e della pretesa protezione di cui si troverebbero a fruire in forza del principio di libertà inopportunamente invocato: « Occorre un grande esempio di logica per intendere che la libertà del dire non può consistere nella facoltà del non dire? ». Mostra come bene e saggiamente l'Italia ha saputo, diversamente dalla Germania, evitar che diventasse una grossa questione quella dell'ammissione delle donne nell'università: « Le donne, venute nelle nostre scuole nella qualità di veri e proprii studenti, non han finora spostato l'asse del cosiddetto mondo etico ». C'è poi, in uno di quei discorsi, a proposito di socialismo ed università e di professori socialisti, una perorazione, quanto ricca di buon senso, altrettanto oratoriamente splendida: « Io mi sentirei offeso nella mia coscienza d'insegnante e nel mio decoro personale se alcuno credesse che io intenda mai portare nell'aula della scienza altra cosa che la *conoscenza* del socialismo. Qui non è il luogo per la propaganda. Voi, miei ascoltatori, non siete operai; voi non siete gli sfruttati di nessuno, e

molto meno dei professori. Voi appartenete a tutte le gradazioni della borghesia. Se vi sono tra voi figli di proletarii, qui son venuti per cessar d'essere proletarii. La maggior parte di voi si volgerà ad una serie di professioni, di cui parecchie riposano sullo sfruttamento del proletariato. Qui nell'università voi non formate un ceto o una classe di lavoratori, sui quali la mia scuola possa aver l'effetto di muovere alla ribellione o alla disorganizzazione. Se io mi proponessi questi scopi, meriterei la universale derisione. Come non imploro da nessuno la graziosa concessione d'insegnare liberamente — ch'è il mio diritto, — così non permetto di supporre in me tale mancanza di buon senso da confondere la diffusione delle conoscenze tra gli studenti, con la propaganda tra i proletarii ».

Perciò è da considerare come un felice momento letterario quello in cui il Labriola prese a scrivere i suoi *Saggi sulla concezione materialistica della storia,* mettendosi come in libertà rispetto alle consuetudini didascaliche e alla trattazione metodica, e abbandonandosi alla foga del discorso e della conversazione. In quei tre saggi egli riesce a tradurre in qualche modo la sua personalità di discorritore in quella di scrittore. Nell'ultimo dei tre la forma, già alquanto disordinata, dei primi, gli sembra ancora troppo frenata; e si sbizzarrisce in una serie di lettere, nelle quali si parla di un po' di tutto (*Discorrendo di socialismo e di filosofia*), con miscuglio di filosofia e di storia, di considerazioni politiche e di bozzetti satirici: pagine, veramente, alla *Jacques le fataliste.* Il nesso delle parti, come accade nelle conversazioni, non è sempre artistico; ma la forza dell'espressione si fa sentire dappertutto.

VIII.

Superiore a tutti gli scrittori filosofici che abbiamo esaminati, per abbondanza di vena artistica, per splendore d'immagini e per fermezza stilistica, fu Giovanni Bovio.

Come filosofo, che cosa altro fu il Bovio se non un hegelianeggiante? Questo giudizio desterà meraviglia quando si ricordi che egli tenne sempre ad atteggiarsi qual oppositore dell'Hegel; e che, dal canto loro, gli hegeliani di Napoli non solo non riconobbero in lui uno spirito fraterno, ma lo fecero, per qualche tempo, bersaglio prediletto dei loro dispregi e scherzi. Tuttavia, io credo, per una parte, che il Bovio non si rendesse sempre esatto conto del pensiero altrui; e, per l'altra, che dell'avversione da lui suscitata negli hegeliani di Napoli — di fronte alla quale egli diè prova,

bisogna dirlo, di molta dignità e superiorità di spirito, — le cause principali siano da ricercare nelle antipatie politiche di quei filosofi, quasi tutti uomini di destra, verso l'oratore democratico e repubblicano; ed anche nella condizione del Bovio come libero docente, che aveva gran séguito tra gli studenti, ed esercitava su di questi un'efficacia grande, benchè, forse, pedagogicamente alquanto discutibile (1).

Ma io domando, se non rientri nella corrente hegeliana un pensatore, il quale fa la più completa opposizione al positivismo, che è per lui una filosofia inferiore e, in fondo, dualistica; nega il concetto dell'inconoscibile spenceriano, perchè « dovunque riappare alcun che di assolutamente inconoscibile, si fa notte sul rimanente », e « l'inconoscibile non è limite, ma invito »; considera il divenire o l'evoluzione come un processo metafisico dalla natura allo spirito; si colloca sulla base della storia, della quale ebbe un'idea altissima. « Appartengo — egli scrive — al pensiero dell'umanità, aggiuntavi qualche molecola del mio pensiero ». Ciò per la storia della filosofia; ma si veda anche come egli della storia parli nel suo saggio sul Mazzini, e si osservi donde gli provenisse il suo atteggiamento di rispetto verso i fatti accaduti, e quella sorta di equanimità che il Bovio, pure ascritto ad un partito, osservò costantemente nel parlare di uomini e cose degli altri partiti. L'immanentismo, la storicità, il compiersi della natura nello spirito, la possibilità di una filosofia della natura e della storia: sono tratti codesti di hegelismo, e anzi di hegelismo abbastanza ortodosso. È vero che il Bovio vi aggiungeva una dose di matematicismo, sostenendo che « essendo il tempo alla storia ciò che alla natura è lo spazio, come senza misura degli spazii non c'è scienza naturale, così senza misura dei tempi non ci può essere scienza storica »; e intitolava il suo sistema *Naturalismo matematico*. Ma questo sistema naturalistico-matematico, per l'appunto, egli non riuscì mai a svolgere, nè esso divenne mai nella sua mente alcunchè di preciso e di discernibile; il suo matematicismo restò una mera promessa, esposta, per giunta, in termini tali che fanno sospettare di una promessa ineseguibile. I suoi libri poi sono pieni di giri e frasi di stampo hegeliano: il nome di Hegel vi ricorre di frequente, e si avverte che è sempre innanzi alla mente dello scrittore. La filo-

(1) Aveva, senza dubbio, il merito di scuotere gli animi dei giovani e farli vibrare all'evocazione delle cose grandi. Ma, d'altra parte, il suo insegnamento, sentenzioso ed oratorio, non era fatto per disciplinare le menti, specie di giovani meridionali; e dalla sua scuola, infatti, non è uscito nessun movimento scientifico.

sofia hegeliana gli pareva « un programma meraviglioso, che si disdice svolgendosi »; « una vasta epopea, che manca alla sua protasi divina ». Con gli hegeliani napoletani ebbe comuni anche le ammirazioni pei filosofi del rinascimento, per Bruno e per Campanella, nonchè per Vico. Onde accadde che il Bovio, pur aggirandosi tra i cattivi filosofanti della democrazia italiana, imbrattati di volgare positivismo, seppe far risonare alle orecchie dei suoi amici molte eterne verità della filosofia, che a quelle orecchie, per altro, non facevano se non soltanto risonare:

> O quel Bovio, quel Bovio, è una gran testa. Quale
> Vigor d'idee! che lampi! che forma magistrale!

esclamava il colonnello garibaldino Soranzo nel *Cantico dei Cantici* di Felice Cavallotti, venendo in iscena con un opuscolo del Bovio tra mano e declamandone una pagina enfatica. Ma il Cavallotti e i suoi Soranzo, e gli altri di quella compagnia, erano impenetrabili alla filosofia del Bovio, che ammiravano tutt'al più — per solidarietà di partito.

Un altro motivo, che distaccava il Bovio dal positivismo, era la sua concezione dei doveri del filosofo verso la vita. Questo concetto egli espose in varie occasioni, e con molta efficacia. « Una volta — disse nella commemorazione del Tari, fatta nell'università di Napoli, — una volta, sino a Gioberti, a Cattaneo, a Ferrari, a Mamiani e (per debito di giustizia) ai vecchi hegeliani di questa università, il filosofo da noi era alla testa degli avvenimenti, perchè li premeditava: il pensiero dirigeva l'azione, ed i filosofi intonavano l'*avanti*. Oggi, in generale, i filosofi sono alla coda degli avvenimenti, e se ne lasciano sorprendere come semplici ufficiali dello Stato. Non hanno influenza nè sulla scienza, nella quale l'iniziativa è lasciata intera a' naturalisti, nè sulla politica, nella quale l'iniziativa è abbandonata agli uomini di affari. Sia la mezza metafisica, sia un positivismo pavido delle sue conseguenze sociali, il filosofo è tollerato come accademico. Egli percuote la Chiesa perchè la vede o la crede caduta, e si china innanzi allo Stato, perchè lo vede o crede onnipotente; e dimentica intanto che ufficio suo è di spiegare, da una parte, e additare dall'altra, l'ordine migliore verso cui necessariamente salgono le generazioni. Quando la parola del filosofo non è più direttiva della vita pubblica, lo Stato è a discrezione della faccenda, e l'avvenire è abbandonato all'ignoto. C'è il mezzo carattere filosofico, espressione della mezza filosofia ». E più direttamente nella *Filosofia del diritto:* « I difetti del positivismo sono

nella sua origine o, per benevolenza, nelle istesse virtù sue. L'origine del positivismo è borghese; la sua fede di nascita coincide, all'incirca, con la data della monarchia borghese; la sua evoluzione, il carattere, le tendenze, lo stile testimoniano la presenza della classe dominante. Quel procedere lento e sospettoso come di montanaro « quando rozzo e selvatico s'inurba », quel dare nel goffo direi così, quella *evoluzione* tirata ad opportunismi ambigui, quello *adattamento* sino alla sudditanza, quel dare impetuoso sul caduto e non osare contro il potente, quella deficienza di stile che è assenza di carattere e di persona, sono note visibilmente comuni a certa filosofia ed a certe classi sociali ».

Come si vede, neppur la lingua e lo stile dei positivisti lo contentavano; ed infatti, se « la lingua dei teologi è fantastica, e quella dei metafisici è astratta », la lingua dei positivisti « è prolissa ». E ciò si collega ad un altro suo pensiero; perchè il Bovio non solo vagheggiava il filosofo come educatore e operatore politico, ma anche come artista. « Uno dei caratteri dei pensatori meridionali — dice nella sua conferenza sul Campanella — è questo, che sono ad un tempo filosofi intensi ed artisti. Questo fatto ha la sua ragione nella tradizione e nell'ambiente: la tradizione, risalendo sino alle memorie di Crotone e di Elea, ci trasfonde, come a dire, proprio nel sangue i problemi dell'*essere* e del *non essere*, delle origini e degli elementi, delle finalità e delle proporzioni: l'ambiente di zaffiro, il mare e il sottosuolo vulcanico ci fanno artisti. La legge di eredità e quella di adattamento contemperate creano tra noi questa grande filosofia poetica ». Il libro sul *Genio* è la difesa del suo ideale: un libro pieno di buon senso, in cui il Bovio svela i crassi sofismi dei lombrosiani ed afferma il valore spirituale del genio; benchè non si possa dire che giunga in esso a conclusioni filosofiche nuove o rilevanti. « Il genio — egli conclude — è sommo equilibrio e saviezza grande: apparisce nei periodi luminosi della storia, quando cioè gl'istituti principali del consorzio umano o alcune scienze ed arti si hanno a fondare o a riformare: riceve l'iniziativa dalla nazione e dalla razza e la traduce in proprio stile; e, nell'unità del suo stile, la sua religione, la sua morale e la sua politica si fondono ».

Erano, tutti e due questi, che abbiamo esposti, concetti assai profondi e importanti; perchè una filosofia che non sia in grado di comprender la vita nella sua attualità e quindi di operar sulla vita, mostra di non essere adeguata alla sua natura, che è la comprensione del reale; e, d'altro canto, la filosofia, più che con le scienze naturali, vive affiatata con la poesia; ed è grande sopratutto nelle grandi epoche

di generale entusiasmo poetico e religioso. Ma nel Bovio questi due concetti non erano compresi nel loro rigore e nei loro limiti dottrinali, e si riempivano di un contenuto contingente; come già appare dal troppo stretto connubio che egli pone tra gl'indirizzi politici e i filosofici, fino ad affermare che il naturalismo, cioè il suo sistema, è *democratico*, e perciò lo stile di esso è *concreto* e *rapido*. Il contenuto contingente di quelle sue tesi era la personalità stessa del Bovio. Il quale fu uomo politico ed artista: deputato al parlamento, dei principali rappresentanti del gruppo repubblicano; ed artista della prosa oratoria.

Noi non dobbiamo occuparci della sua politica; se non forse in linea digressiva, — come abbiamo fatto pel suo sistema filosofico, — e per osservare che il suo nome non è legato a nessun particolare avvenimento della vita pubblica italiana. I partiti estremi sono stati destinati in Italia e altrove, per un pezzo, a far da pungolo e sferza, e a sollevare scandali che, forse, *oportet ut eveniant;* e il Bovio era di carattere mite e non amava la baruffa, *che l'onestade ad ogni atto dismaga.* Perciò non trovò il terreno adatto all'azione. — Ma è nostro cómpito chiarire il carattere della sua arte.

Il Bovio viveva in un mondo popolato dalle grandi figure dei filosofi, dei poeti, degli eroi, dei martiri: le coppie fraterne, Socrate e Cristo, Platone e Dante, Leonida e Ferruccio, i combattenti delle Termopili e quelli di Gavinana; le coppie antitetiche, come Bruto e i Tarquinii, Trasea e Nerone, Savonarola e Alessandro VI, Lutero e Leone X; e poi ancora la sfilata: Machiavelli, Michelangelo, Bruno, Campanella, Galileo, Giannone, Mazzini..... Da queste memorie sorgeva una religione del pensiero grandioso e della vita austera ed eroica; e di tale religione egli si sentiva come il sacerdote e il celebratore. Il tono sacerdotale è in lui costante: si pensa ad un sacerdote laico; si pensa alla sua antitesi, al pontefice che siede in Vaticano. E, qualche volta, il Bovio stesso dovette accorgersi di esser la tesi di quell'antitesi, o l'antitesi di quella tesi; e, per esempio, nel suo libro sul *Genio*, enunciata non so quale proposizione, s'interrompe e dice: « Il vecchio papa umanista (*Leone XIII*), che si farà leggere forse questa pagina del mio libro, potrà domandarmi: — Non basta il solo San Tommaso a smentirla tutta questa pagina? ». Egli si sorprende, in quel momento, in atto di dialogare col papa in Vaticano: un mondo contro un altro!

Retorica? No, benchè una siffatta condizione di spirito sia in continuo pericolo di convertirsi in retorica. Il Bovio fu salvato dal contatto frequente che prese con la terra; voglio dire, dal suo ri-

portare le figure della sua immaginazione alle loro sorgenti, che erano nell'alta coscienza che egli aveva della verità e della vita. La retorica si avvolge di frasi logore e si trascina in amplificazioni: il Bovio sapeva trovare sempre nuovi e freschi colori pel suo mondo ideale, il che prova che esso era in lui oggetto di un attivo lavoro dello spirito. E sapeva essere affettuoso, cosa affatto negata ai retori. Attraverso il sacerdote si sente, a tratti, l'uomo, che ha le sue tristezze, e le memorie che lo inteneriscono; e ciò dava efficacia al suo sacerdozio. L'esercizio dell'oratoria di occasione, e i doveri politici e di professore, potevano spingerlo talvolta allo sforzo di parlare quando avrebbe voluto tacere, e di parlare con una certa intonazione, che l'ambiente imponeva; e si sente in lui, di frequente, qualche virtuosità. Ma egli, in fondo, recitava sè stesso, perchè la sua ammirazione pel suo mondo ideale, concepita negli ingenui entusiasmi giovanili, era diventata la sostanza stessa del suo carattere. In un suo quadernetto giovanile di appunti si legge questa quartina:

A te non oro, a te non il divino
Riso de' campi e il sole: a te la lieve
Luce d'una stanzetta, ed il pan breve:
Te stesso a te: così disse il destino.

E il suo sè stesso era in quella comunione spirituale con le grandi idee, i grandi fatti, le grandi anime.

Era sacerdote e celebratore del mondo eroico; e, per determinar meglio, bisogna aggiungere: *epigrafista*. Perchè egli non riusciva a rivedere quei personaggi nella vita dei tempi e a coglierli nel loro divenire, nelle loro debolezze, nella loro realistica realtà, da storico. E non li discuteva come filosofo, che passa attraverso gli individui per raccogliere i risultati di verità costituenti il sistema unico dell'umanità il quale si fa attraverso i secoli. E neppure li assorbiva come elementi subordinati nelle agitazioni della sua anima, riferendoli alla sua individualità. Egli non aveva agitazioni, perchè aveva una religione: aveva bensì spirito d'entusiasmo e di culto. Perciò non poteva far altro che scolpire nella parola i suoi eroi negli atteggiamenti prediletti e significativi: comporre l'epigrafe, che dicesse la sua ammirazione o la sua condanna. Epigrafi di uomini e di cose, di anime e d'idee.

Che il Bovio sia stato, nonostante alcune gonfiezze, uno dei migliori epigrafisti dei tempi nostri, è noto; ed io non dubito di affermare che alcune delle sue epigrafi (quando si prescinda talora dalla loro destinazione pratica e si considerino solo letterariamente),

sono piccoli capilavori, piccole liriche perfette. Ecco l'epigrafe di alto volo, scritta nel 1884 pel famoso avvocato Don Liborio Romano, ministro di re Francesco II e poi della Luogotenenza, l'uomo abile e di pochi scrupoli che agevolò il passaggio di Napoli all'Italia, e che alcuni vituperavano traditore, altri lodavano salvatore, i più guardavano smarriti tra la lode e il biasimo. « *Da XXIV anni — o Liborio Romano — la Storia — pende irresoluta — sul tuo nome — Ministro postremo — del cadente Borbone di Napoli — additavi l'esilio al tuo re — e aprivi la reggia al dittatore inerme — Custode delle autonomie regionali — e banditore d'una Italia federata — accettavi l'unità — senza proteste senza condizioni — e dal vecchio al nuovo principato — passavi — come se due anime ti possedessero — e due leggi morali — Ma le troncate insidie di corte — la servata incolumità pubblica — e il diritto nazionale — che d'una in altra metropoli cercava Roma — testimoniano — che i peccati tuoi — furono i destini della patria* ». Quest'altra è, invece, incisa sul fronte della villetta del vecchio professore di diritto Francesco Pepere, celebre nell'università napoletana per la sua ingenuità non meno che per la sua scrupolosa diligenza d'insegnante: « *A Francesco Pepere — colleghi e discepoli — augurano — che questi ozi conquistati — con cinquant'anni di lavoro — consolino una vita — che in civiltà raffinata — rinnova — il candore dei patriarchi — e il costume liberalmente austero — dei primi legislatori — passati tra le vecchie genti — benedetti* ». E ne ricorderò una terza, per un giovane ventiquattrenne, morto dopo lunghi anni di malattia: « *Qui fu composto il dissidio — durato ben VI dei miei XXIV anni — tra il mio ideale — e le membra lente per morbo — Fui Gaspare Mirabelli — nei giorni travagliosi — soverchio a me ed alla patria — alla madre ai germani ai miseri — soverchio non mai — Del loro dolore mi dolsi — non della troncata giovinezza inerte — e dell'aver fatto largo — ai militanti* ».

Ma l'epigrafe non era pel Bovio soltanto il componimento da incidere in marmo secondo richiede l'occasione. Era la produzione continua del suo spirito. Rammentava volentieri, che già a dieci anni aveva composto un'epigrafe per un orologiaio patriota del suo paese: *noscis horas, nescis horam!* Scrive uno dei suoi primi carmi, il *Leonzio*, e vi pone in fronte: *Mortuorum maximis — suorum nulli — Leontius — se — extrema — retradit.* Raccoglie la *Vita e le massime di Fortunio Misalento* (un personaggio immaginario, che rispecchia in gran parte lo stesso Bovio); e fa lasciare all'eroe nel testamento l'epitaffio: *Me temei — non uomini e fortuna —*

rendo all'ignuda terra — l'ignuda persona. I suoi discorsi sono fioriti di epigrafi. Appena vuole intensificare il suo pensiero, egli corre spontaneo a quella forma. Così nella commemorazione del Cairoli: « Chinatevi innanzi lo stato di servizio del Cairoli, *raccoglietelo in un'epigrafe,* e quella consegnate alla posterità ». Il dramma *S. Paolo* termina con le parole di Paolo ai due tormentatori, che vogliono portar via il cadavere di Epicari: « Lasciatela là su quel limitare dov'è caduta, al confine di due Rome... Chi la farà sua, vien dopo di voi. E comportate che io le posi sul petto questa memoria (*scrive sopra una tavoletta le parole seguenti, ch'ei ripete una per una, e la depone sul petto di Epicari*): ROMA ASPETTAVA LA REDENZIONE DA UNA CONGIURA. CAVALIERI, SENATORI, PARLARONO. QUESTA CRISTIANA TACQUE, E INNANZI A QUESTO PRIMO MARTIRIO, GLI DEI LAZIALI EMIGRARONO ». Termina con un'epigrafe!

L'epigrafe era il suo canto, la forma primitiva e naturale della sua anima, come in altri la negazione e il sarcasmo, la gioia e il lamento. Ciò posto, s'intende come il Bovio non si movesse a suo agio nella forma del verso, benchè da giovane componesse molti versi. Poeta in prosa, egli riusciva prosatore in versi: e, dove poi abbandonava il tono prosastico e il consueto verso sciolto, cantava melodrammaticamente: cioè, passava dall'una all'altra delle due degenerazioni poetiche, la mancanza di canto e il cantarellare. Il suo Leonzio riconosce in sè il Dio:

Dunque?... Ah codesto dunque fugge e torna
Sul mio labbro tremante! Dunque io sono...
Meglio è non dirlo!...
E non pertanto il dice
Quel ch'è dentro di me; nè par che alcuno
Possa disdir la sillaba, che spunta
Da tal fondo immortal. Qui dunque è il *Logo*,
Che si volve da sè, bello del suo
Infinito vestigio, e sè crëando
Si nomava Leonzio. Entro me stesso
Dunque è la Delfo eterna e il corruscante
Tripode augusto; dal mio petto scoppia
La dodonica voce, dalle querce
Ripercossa, da' monti e dalle stelle.
A rapir la scintilla insino al sole
Non salirò: dov'arde e non s'estingue,
Nel mio profondo, scender mi convenne.
Ormuz io sono, d'Ariman ch'io fui.
Me stesso io vinsi: or la vittoria è dessa;

E il primo alloro io colgo e di mia mano
Me ne cingo la fronte. Man di servo
Alma vittrice menomar non puote.
Il vinto ov'è? Cantai funèbre canto
A me stesso sepolto: estro di gloria,
Qual non ad Azio udissi o a Maratona,
A me vincente io sciolgo. Aure, tacete.

Vasto Himalaya, próstrati
A me tuo re, volente:
Senza solcarmi accóstati,
Fulmine obedïente;
Lave dei monti ignivomi
Fin da mia mano avrete;
Le curve alle comete
Ne' cieli io scriverò.

Le stille, i semi, gli atomi
Udran le mie parole;
Vedrommi a tergo l'aquila
Entro le vie del sole!
Al raggio, all'ombre, al turbine
Destino è il cenno mio;
Il mio destin son io:
Mi penso, affermo e sto.

Valga questo come saggio del suo poetare, che per altro è sempre nobile e dignitoso. Nè senza malinconia egli si staccò dalla Musa:

Ah! forse per me fatta tu non fosti,
Ed io superbo confessar nol volli
Nè a me nè ad altri!

e con trepida commozione le dava il suo addio:

A te l'ultimo addio, Vergin feconda,
Prima voce del cor, l'ultimo addio!
. . . .
Taci e fuggi, o Dea,
Onorata d'un memore saluto,
Chè di serti onorar te, Dea, non posso.

« Se, come avviene ad ogni uomo di non leggiero sentire — scrive nella prefazione alla raccolta di questi versi, — qualche volta la poesia mi domina, non è da cercarla ne' miei versi, ma in qualche pagina lungamente pensata e consacrata all'avvenire ».

Senonchè, anche la forma del trattato o del discorso gli riusciva, per codesta disposizione epigrafica della sua mente, malagevole. Con qualità grandissime di scrittore, il Bovio non compose mai un libro euritmico e proporzionato; e si può dire che anche i suoi brevi discorsi piacciono piuttosto nei particolari che nell'insieme. Essi hanno una linea troppo spezzata e frastagliata, uno stile troppo pieno di antitesi e di punte; e di rado vi domina una nota fondamentale, che, compenetrando di sè tutte le pagine, le unifichi ed armonizzi.

Pur tenendo conto di ciò, bisogna riconoscere che gli scritti del Bovio si rivelano opera di uno stilista di gran valore. Si legga uno dei suoi cento discorsi; per esempio quello già citato, fatto a Bari nel 1890, in commemorazione di Benedetto Cairoli. Il Bovio comincia col riportarsi alle impressioni dell'infanzia, che gli vengono suscitate dal suo paese natale e che si legano al nome del Cairoli:

Se c'è un luogo in cui l'uomo può parlare pubblicamente come se parlasse in privato, è il luogo d'origine. Il pensiero rompe i periodi, lascia indietro le forme grammaticali, si apre nel dialetto e non è ritorno, è vera continuazione di sè. Oh!.... parlerei in mezzo a voi la lingua del Parlamento e della cattedra, e farei proprio qui il *diplomatico*, io che non ho dimenticato nessuna sillaba del dialetto materno, e che ho *in punta alla lingua*, come dicono i nostri popolani, tutte le parole con le quali si scherzava insieme e si disputava? Con quelle parole si alzavano le voci contendendoci una vittoria da gioco e si abbassavano parlando del re, del papa e poi.... di qualcuno che veleggiava notturno verso Marsala, di qualche altro che donava una costituzione quando nessuno l'accettava, di un gran ministro apparso e scomparso nella storia d'Italia, di un gran capitano che restituiva alla patria un regno e si accasava sopra uno scoglio, e di tutta una famiglia eroica.... Dov'è Cairoli?

Egli deve discorrere non solo del Cairoli, soldato dell'indipendenza e dell'unità, ma anche del Cairoli politico. E nel suo amore della verità, nella sua mente di filosofo, nella larghezza delle sue idee, trova il modo di esercitar giustizia e riuscire insieme affettuoso e commovente. Si solleva anzitutto alla contemplazione della vita politica, che il volgo vede solo nella sua superficie e di cui non coglie se non le contradizioni e le brutture traendone appicco a facili giudizii e a contumelie:

Per gli uomini di qualche valore, ai dì nostri, il potere è una prova terribile. Non debbono renderne conto soltanto al re, del quale, come più volte in altri tempi, erano tutori più che ministri; ma oggi, giorno per

giorno, ora per ora, sono alle prese co' parlamenti; un colpo di telegrafo può innalzarli o sprofondarli; una frase sbagliata, una parola inopportuna li espone al riso ed alla invettiva; sono, nel terribile giuoco della politica, gladiatori nel circo. Non c'è fibra che, in capo ad un biennio, non sia logora e stracca.

Cinismo, apatia, indifferenza, non esistono lassù; non ci credete: si piange, si esulta, si trepida. Come può essere apata o cinico un uomo che ha sopra di sè lo Stato, la Chiesa contro, attorno le potenze gelose, di fronte emuli inesorabili, giù i desiderosi di stato nuovo, e in fondo il quarto stato urlante pane e diritti per milioni di bocche affamate! Voi lo chiamate cinico, e la sua iperestesia cresce in ragione diretta della sua responsabilità e della sua parabola; e tutta la sua abilità parlamentare è in questo supplizio, che dove più dalle tempie sgocciola sudore sanguigno, più egli deve dissimulare il tormento. Pianga in casa — neppure innanzi alla famiglia — solo; ma innanzi al Parlamento ed alla Nazione egli deve essere il cinico immane, che preme il ginocchio sul petto de' lavoratori e strappa il balzello!

Il piacere morale, che ci procura il vedere un uomo di parte tenersi libero nei suoi giudizii dai legami e dalle consuetudini della sua parte, e guardar negli uomini l'uomo, è grande; ma anche la espressione letteraria è adeguata allo stato d'animo che vuole significare. Nè il Bovio precipita alle lamentele ed al pessimismo. Con un'altra considerazione, vi porta a quella forma superiore di rassegnazione, che è nel riconoscimento della necessità e della razionalità:

È dunque un giuoco, tutto in balìa della fortuna e del caso? No, ha le sue leggi e sono leggi della storia. Il giuoco è finito: pareva giuoco ed è una difficile scienza che a tutti perdona, meno che agl'ingenui; una scienza, nella quale gli eroi possono parere imbecilli e bambini i filosofi.

Per tal modo, è preparata la via alla comprensione — e al perdono — dei falli del Cairoli, uomo di governo:

Perchè dunque mi farei censore accigliato della politica del Cairoli? Più mi pareva innocente nel vasto intrigo e più l'amavo; più nei suoi discorsi sostituiva l'enfasi alla previsione e più sul capo del presidente appariva quello del vecchio tribuno.

Documento dell'innocenza sua era consultare in politica Francesco de Sanctis — socio in governo, — che, critico per natura e ministro per occasione, avrebbe risoluto una questione di Stato con un sospiro di Petrarca.

Quando li vedevo sedere insieme nei seggi del governo, e accanto a loro Depretis, sogguardante, muto e nelle questioni di gabinetto con gli occhi giù sulla barba nestorea, misuravo il domani, e tutta la distanza tra gli eroi del tempo e della cattedra e i protagonisti de' Parlamenti.

Quest'ultimo tocco è un quadro; e il quadro, coi suoi effetti di contrasto, dà forma plastica al giudizio. — Simili brani, simili quadri possono trarsi in copia dai suoi libri: ricordo, negli *Uomini e tempi*, il ritratto del De Sanctis, e nella commemorazione del Tari, la descrizione del riso di quel gioviale filosofo.

Anche i drammi di Bovio debbono essere guardati e giudicati come i suoi libri e discorsi. Drammi nel senso di pezzi palpitanti di realtà, risentiti da uno spirito artistico e portati sulla scena, egli non ne fece. La sola volta che tentò un dramma alquanto complesso, nel quale dovevano essere rappresentati una lotta elettorale, una rivoluzione, una guerra, e il cozzo di spiriti diversi di capipopolo, e intrecciato in tutto ciò un episodio d'amore — il *Leviatano*, — il Bovio fallì; ed egli stesso abbandonò il suo lavoro, riconoscendo che l'opera d'arte vi mancava, e che ciò era accaduto perchè l'autore non amava la vita contemporanea. Forse in questa ragione addotta era un'illusione: anche negli altri drammi, che son di vita antica, — dei quali i migliori s'intitolano: il *Cristo alla festa di Purim*, il *San Paolo*, il *Socrate*, — non è la vita ciò che attrae il Bovio: sono sempre le idee, e gl'individui storici in quanto incorporano idee. Vorremo per questo condannare senz'altro quei lavori? No, perchè essi non oltrepassano i limiti dello stato spirituale del Bovio, come invece accadde nel *Leviatano*.

Quei drammi sono gruppi statuarii, epigrafi ampliate; e si collegano strettamente alla restante produzione letteraria del Bovio. Hanno una certa lor poesia, ma a scatti e a sentenze, senza gradazioni. Potrebbe dirsi che i personaggi non fanno se non scambiarsi l'un l'altro le loro rispettive epigrafi, o prepararle a sè stessi. Anche i loro gesti sono epigrafi. « Questi — dice Socrate indicando Meleto — a suo rischio tenta sottrarmi alla vita, quando è arrivato il giorno di *compendiarla in una formula riassuntiva* ». Ciò che si chiama creazione di caratteri, non c'è in quei drammi: si trovano sempre a fronte le posizioni mentali della dialettica della vita, quale il Bovio le concepiva: l'idealista, il suo avversario terreno, la mezza anima, l'anima fedele. Il primo si chiama Cristo, o Paolo, o Socrate: gli altri Giuda, Seneca, Lucano, Meleto, Licone; l'anima fedele, Maria di Magdala, Epicari, Teodota. Il dialogo può sembrar gonfio; e tale sarebbe se parlassero creature umane: ma parlano Idee, e le Idee, si sa, sono solenni.

Se percorriamo il *Cristo alla festa di Purim*, incontreremo in folla le epigrafi e gli epigrammi. Il legionario romano, ascoltando la recitazione della Bibbia, dice degli Ebrei: « Questi Leviti con-

tano gli anni del mondo: Roma conta le regioni. Il conto più certo non si fa lì dentro ». L'etera, ascoltando la voce di Cristo, esclama: « Mi parve la voce di mio padre, come nel giorno che mi condannava e piangeva!... ». La stessa etera: « Se tu a Roma non mi troverai tra le compagne di Tiberio, cercami fra le seguaci del Messia ». Il centurione, al responso di Cristo per l'adultera, si volge ad un legionario: « Restituisci a Roma questo mio bastone di vite, e dille che una parola è nata più equa dell'editto del pretore ». Cristo definisce Giuda: « Giuda non è nè la fede di Filippo, di Bartolomeo e degli altri semplici, nè il pensiero del filosofo di Stagira; è la mezza mente che, posta tra i due mondi, oscilla tra due fini e rasenta il tradimento, perchè egli non sa dire nè *Amen* nè *Penso* ». E di Giuda e di coloro che si stringono intorno a lui congiurati per la libertà giudaica: « Anime vuote, che tengono le parole per cose, e, in difetto di fede e di pensiero, trattano il pugnale ». E al discepolo insicuro, che gli domanda che cosa è la verità: « Le anime vuote non si riempiono con le definizioni. Va nel deserto e ripensala solo ».

Voi sentite che la passione per le idee, e la forma splendente che esse assumono nella fantasia del Bovio, uccidono sin dall'inizio il movimento del dramma, al quale si sostituiscono.

Si raggiunge il più alto punto di concitazione nel dialogo tra Giuda e Maria di Magdala, che ripete la parola del maestro:

GIUDA. Egli predica suprema legge delle anime l'amore, che trova compimento nel cielo. Santo maestro e santa dottrina, che ha il peccato della santità: di appannarsi al primo alito. Pel cielo i semplici lasceranno la terra, e quei che si chiameranno successori di lui la occuperanno. Allora, dopo il suo vaticinato millennio, io vorrei che veramente Egli si ripresentasse, nella sua povera tunica bianca di esseniano, alle case dorate de' successori suoi. Quelli gli griderebbero: — *Chi sei tu?* — *Gesù di Nazareth* — *Via di qua, pezzente! Il nostro regno è di questo mondo!* — Vorrei allora leggere nel suo cuore.

MARIA. Busserà al tugurio di un operaio, alla capanna di un agricoltore, gli sarà aperto, ed Egli, in mezzo agli afflitti, siederà consolatore.

GIUDA. Se all'operaio sarà stata uccisa una figlia, Egli dirà....

MARIA. Puoi rivederla!....

GIUDA. Se all'agricoltore sarà stata portata via la messe da un oppressore....

MARIA. Ei gli dirà: Ti sarà restituito mille per uno.

GIUDA. Dove?

MARIA. Lassù!

GIUDA (*con grido*). Ahi!.... qua il solco, qua il seme, qua la spiga, qua il

diritto! Di là c'è frode. Chi tra il diritto e il destino dell'uomo pone in mezzo la morte, è un santo che c'inganna.

MARIA. Qua il solco, e, dentro il solco, scritto tutto il destino tuo! Anche l'odio tuo è così corto?

GIUDA. È immenso!...

MARIA. O gente moribonda, che non sai nè amare, nè odiare! Egli, che innalza il servo sino al padrone, la donna sino all'uomo, il giudeo sino al romano, e tutti sino a Lui; Egli, che ama un fanciullo come un mondo, Egli odia implacabile: odia nel fariseo l'ipocrisia, nel ricco l'avarizia, ne' soprastanti l'ineguaglianza, e, pari all'ira infinita, decreta eternità di tormenti. L'amore che in te è sè stesso, in Lui è l'universo: l'odio che in te è ribellione, in Lui è rivoluzione. Scoppia dall'amor suo l'odio: distruggono e creano.

GIUDA. Creano il di là, o donna; il di qua sarà distrutto per noi. Se lo terranno i trafficatori del nome suo. Il venditore di Cristo non sarò io: verrà!

E non è concitazione fittizia; ma è concitazione che proviene da un urto oratorio di pensieri, e potrebbe stare in un tipico dialogo che s'inserisse come esempio in una dissertazione filosofica. Dello stesso genere sono i dialoghi del *San Paolo* e del *Socrate* e degli altri drammi. Tolgo dal *San Paolo* l'epigrafe, che l'apostolo regala a Seneca e a Lucano:

Tu sei Lucio Anneo Seneca, gran dottrina, gran pensiero, maestro di cesarismo ai Cesari, di stoicismo agli altri, dell'*Arte di amare* ad Atte, e di non so che a te stesso che levi, incurante, la mano al pomo dell'albero altrui, e non l'abbassi a cogliere la rosa dell'Ellade tra le spine della Galilea..... E tu, insidioso torrente di ritmi, esploratore di fasti e di corone, tu sei Marco Anneo Lucano il Farsalo. Smanie di libertà, adulazioni venali, livore di tribuno e lingua di cortigiano, tu pur sei sempre uno, Lucano il Farsalo. Mi stanno innanzi il pensiero e l'arte di Roma, la mente e il cuore dell'impero, e voi siete — intrecciate le mani — tutta la civiltà greco-latina. Io vi sto innanzi, giudice.

E del *Socrate*, le parole di Teodota sulla impressione che ella aveva dell'insegnamento di Socrate:

Nulla ei mi dice che io non abbia sentito in me stessa, quando la vita ci fluisce tutta da ogni parte ad un punto, di là irradia impetuosa, per ogni atomo, e si fa amabile tormento, buona inquietudine. Nulla ei mi aggiunse, ma quasi edusse me dal mio fondo. Quegli che mi parlava così, mi pareva Socrate, e mi pareva che le cose da lui parlate preesistessero ai nomi, e i nomi mi parevano nominati a lui da un compagno che gli veniva invisibile. Quando mi parlò del contrario che era il non bello,

io mi vidi passare innanzi agli occhi, come figure abbozzate che non arrivano a prendere nome, i suoi accusatori. Tu non ti chiamavi ancora Licone, e l'altro si sforzava di prendere nome accanto a te.

Che questi drammi filosofici non siano altro che il potenziamento e concentramento degli stessi libri e conferenze e discorsi del Bovio, e non segnino un nuovo atteggiarsi del suo spirito, riconobbe l'autore medesimo, scrivendo nella prefazione al *San Paolo:* « La critica più sincera l'ho fatta già io a me stesso: se io mi fossi sentito artista, non avrei aspettato quest'anno a farne saggio. Io intesi volgere la filosofia, sotto altra forma, ad uno scopo più universalmente chiaro che non sia nei libri, ed elessi perciò quella che fu stimata sempre forma media tra la filosofia e l'arte ». E, del resto, l'oratoria sacra porge frequenti esempii del passaggio dal discorso al dialogo, e dal dialogo al piccolo dramma.

Un ingegno, la cui forma fondamentale è l'epigrafe, e che tutto condensa in frasi smaglianti o riduce ad antitesi, ha, senza dubbio, nella sua tendenza, qualcosa di artificioso, che impedisce alla sua parola di riuscire del tutto soddisfacente, e la priva della divina semplicità. E questo vizio s'insinua, a dir vero, per entro l'opera di Giovanni Bovio, prosatore ed artista; ma non l'investe tutta, nè troppo profondamente, e non è tale da paralizzarne le molte e grandi virtù letterarie. Le quali desteranno in ogni lettore spregiudicato viva ammirazione; e dovrebbero ormai far passare il nome del Bovio, dai circoli spesso poco letterarii della democrazia, al mondo della letteratura e dell'arte italiana, in cui esso è rimasto finora presso che ignoto, o è stato riguardato come quello di un semplice oratore da comizii e di uno scrittore da propaganda politica.

fine.

BENEDETTO CROCE.

NOTE BIBLIOGRAFICHE.

Antonio Labriola, n. a Cassino il 2 luglio 1843, m. a Roma il 2 febbraio 1904. Professore di filosofia morale, pedagogia e filosofia della storia (e, negli ultimi mesi, di filosofia teoretica) nella Università di Roma.

Gli scritti suoi più caratteristici sono i tre *Saggi sulla concezione materialistica della storia* (ultima ediz., Roma, Loescher, 1902), e alcuni degli *Scritti varii di filosofia e politica*, racc. e pubbl. da B. Croce (Bari, Laterza, 1906). Ivi anche (prefaz.), bibliografia delle altre sue opere.

Intorno al L.:

1. Vedi gli articoli di Andrea Torre e di B. Croce, in appendice agli *Scritti varii* cit., pp. 491-504.
2. Andrea Torre, *Le idee filosofiche di A. L.*, in *Rivista italiana di sociologia*, X, 1906, pp. 278-293.
3. C. Fiorilli, *A. L.*, ricordi di giovinezza, in *Nuova Antologia*, 1 marzo 1906.

Giovanni Bovio, n. a Trani il 6 febbraio 1837, m. a Napoli il 17 aprile 1903. Fu per molti anni libero docente di filosofia del diritto nell'Università di Napoli.

Opere:

1. *Il verbo novello*, sistema di filosofia universale, Bari, Cannone, 1864.
2. *Saggio critico del diritto penale e del nuovo fondamento etico*, Napoli, 1872 (2ª ed., Napoli, Anfossi, 1883).
3. *Discorsi politici*, illustrati da una dissertazione sul diritto di punire, Napoli, tip. dell'Industria, 1873.
4. *Scritti letterarii*, s. a. l. (ma Napoli, 1875).

Contiene un discorso: *Delle ragioni dell'arte;* e i seguenti carmi: *Addio,* alla Musa — *Memorie* — *Dal Leonzio,* frammento: l'*uomo belva,* altro frammento — *Bruno,* scena drammatica — *Risposta di Plutone agli Italiani preganti,* scena melodrammatica — *Cesalpino al letto di Tasso* — *Foscolo ai cercatori delle sue ossa,* sonetto — *Agli amici.* — Inoltre le prose: *Vita e massime di Fortunio Misalento,* e *Lettera* al sen. Siotto Pintor.

5. *Corso di scienza del diritto,* dettato nell'Università di Napoli, Napoli, Jovene, 1877.

Fu ampliato poi nelle successive edizioni col titolo *Filosofia del diritto* (Napoli, Anfossi, 1885; Torino, Roux, 1892; Roma, Civelli, 1894).

6. *Uomini e tempi*, Napoli, Trani, 1879 (2ª ediz., Bologna, Zanichelli, 1880).
7. *Scritti filosofici e politici*, compresa la 3ª ediz. di *Uomini e tempi*, Napoli, Anfossi, 1883.

8. *Sommario della storia del diritto in Italia dall'origine sino ai nostri tempi*, Napoli, Anfossi, 1884 (2ª ediz., Roma, Civelli, 1895).
9. *Il genio*, un capitolo di psicologia, Milano, Treves, 1899.
10. *Discorsi*, Napoli, Priore, 1900.

In questo volume sono raccolte molte conferenze, discorsi politici, commemorativi e parlamentari, e alla fine un manipolo di *epigrafi*. — A proposito di epigrafi, mi è caro pubblicare qui due bigliettini del B. a me diretti. Nel 1899 il B. era stato invitato dal sindaco di un comune di Calabria a dettare un'epigrafe per un martire del 1799, nativo di quel comune. Ma egli non mandava l'epigrafe; e quel sindaco si rivolse a me perchè interponessi i miei buoni ufficii. Il B. mi rispose:

13 giugno [1899].

Egregio e caro amico,

Voi avete — qualità non facile ai tempi nostri — coscienza di scrittore, e sapete che l'epigrafe chiede più d'una volta ricerca di notizie. Le domande non sono poche. Dopo averla scritta, sottraendo un po' di tempo ad altri studj, arriva fresco fresco un sottoprefetto, un delegato di questura, un assessore mezzo cafone, ti fa il conto delle parole, e finisce col *veto*. Soffrireste voi questa censura? Scrissi dunque alla *Tribuna* — è già un pezzo — che respingevo queste noie. Parole al vento! — A voi non posso rispondere *no*, e al mio prossimo ritorno da Roma dove mi reco infermo, vi manderò l'epigrafe.

Cordialissimi saluti.

Vostro Bovio.

Ma l'epigrafe non venne; il sindaco continuava ad insistere presso di me, e io, avendo letto intanto sui giornali che il Bovio era malato, per risparmiargli fastidio e fatica mi risolsi a scrivere in sua vece l'epigrafe desiderata. Se non che, prima di trasmetterla al sindaco, la mandai al B., come a maestro del genere, perchè la rivedesse e accomodasse a suo modo. Il B. mi rispose:

Napoli 10 settembre 99.

Amico egregio,

L'indugio vi dice che trattasi di tortura più che di malattia. Ho letto l'epigrafe ed è come la vostra prosa, tutta fatti ed osservazioni. Tiene veramente più della prosa che dell'epigrafe, ma non si può toccare. Bisogna che vada così.

Cordialissimi saluti.

Vostro Bovio.

11. *Socrate*, dall' « Eutifrone », scene attiche, Roma, Roux e Viarengo.
12. *Il naturalismo*, Napoli, Melfi e Joele, 1903.

Postumo. Contiene: *L'evoluzione storica del pensiero,* discorso proemiale al naturalismo — *Il naturalismo matematico,* introduzione — *Appunti per una prefazione* — *La fenomenologia* — *La crisi storica.*

13. *Raccolta di pensieri e modi errati* (1867), ediz. postuma, Ivi, 1903.
14. *Opere drammatiche* (Cristo alla festa di Purim — San Paolo — Il millennio — Leviatano), con prefazione di Carlo Romussi, Milano, Sonzogno, 1904.

È il n. 113 della *Biblioteca classica economica.* Le date originarie sono: *Cristo,* 1877; *San Paolo,* 1888; *Il millennio,* 1895; *Leviatano,* 1897.

15. *Mazzini*, Milano, Sonzogno, 1905.

Ho indicato le opere e le raccolte principali; ma le edizioni degli scritti del Bovio sono una selva selvaggia di opuscoli stampati e ristampati dai più varii e spesso più oscuri editori. Alcuni, assai importanti, non sono compresi nelle raccolte indicate. Indico codesti opuscoli, secondo i miei appunti e senza nessuna pretesa di compiutezza:

Cesalpino al letto di Tasso, Milano, Barberino, 1868.
Voltaire, conferenza, Milano, Bortolotti, 1878.
Discorso sul suffragio universale, Napoli, Jovene, 1879.
Il voto, discorso, ivi, 1879.
Pro patria, risposta alla pubblicazione *Italicae res* del colonnello austriaco Haymerle in collab. con M. R. Imbriani, 2a ed., Bologna, Zanichelli, 1879.
Tommaso Campanella nella filosofia e nell'utopia, conferenza, Messina, 1881.
La scienza e la storia irresponsabili innanzi alle leggi penali (in difesa di A. Mario), Napoli, Morano, 1882.
Il naturalismo, conferenza, Torino, Roux e Favale, 1882.
Il vespro e i Comuni (in collab. con M. Rapisardi ed E. Pantano), Catania, Giannotta, 1882.
Discorso commemorativo per A. Mario ed A. Castellani in Roma, e disegno di legge per le cattedre dantesche, Napoli, Anfossi, 1883.
La Francia, ivi, 1883 (2a ed., ivi, con pref. del prof. Delpech; e Napoli, Chiurazzi, 1898).
La geologia dell'Italia meridionale rispetto all'indole degli abitanti, ivi, 1883.
Il secolo, discorso per la commemorazione di Garibaldi, il giorno 14 giugno 1885, nel teatro comunale Curci di Barletta, s. l. a.
Dottrina dei partiti politici in Europa, discorsi politici e letterarii, Napoli, Anfossi, 1886.
Il gesuitismo, Ferrara, tip. Sociale, 1886.
Cristo alla festa di Purim, Napoli, tip. dell'Iride, 1887 (Milano, Pozzetti e Cavallo, 1894; Napoli, Tocco, 1894).
Il diritto pubblico e le razze umane, Napoli, Morano, 1887.
La protasi di Dante, conferenza, Napoli, Tocco, 1888.
San Paolo, Napoli, Tocco, 1889 (e 1895).
Commemorazione popolare di L. Zuppetta, Roma, dall'Emancipazione, 1889.
Positivismo e naturalismo, prolus. al corso di filos. del diritto per l'anno 1889-90, Napoli, tip. dell'Unione, 1889.
L'etica da Dante a Bruno, discorso, Roma, Perino, 1889.
La questione sociale innanzi alla scienza ed alla politica, Napoli, Golia, 1891.
Per la festa del lavoro in Trani, discorso, Trani, Catino, 1891.
Il socialismo nei tribunali, Napoli, soc. coop. Pungolo, 1892.
Dante nella sua generazione, conferenza, Roma, soc. editr. Dante Alighieri, 1896.
Il millennio, Napoli, ed. Fortunio, 1896.
Leviatano, dramma, Catania, Giannotta, 1899.
Il congresso dei repubblicani, Firenze, Nerbini, 1900.
Aurelio Saffi e le provincie soggette all'Austria, scritti editi ed inediti, con prefaz. di G. B., Trieste, Circolo Garibaldi, 1891.

GIORDANO BRUNO, *Poesie,* con cenni sulla vita e sulle opere, a cura di Annibale Tenneroni, e lettera di G. Bovio, Roma, Piccolo, 1889.

Si leggono anche del B. lettere e prefazioni innanzi a molti libri di suoi amici e scolari.

Dal volume rarissimo degli *Scritti letterarii* stimo opportuno di riprodurre per intero, come saggio, una delle liriche del B.:

AGLI AMICI.

Ben io mel seppi da quel dì che l'occhio
Volsi dentro di me, seppi ben io
Che tosto in guardia agl'ingiocondi Mani
Cadrebbe questa mia vigile argilla,
Che a gente avara va parlando altere
Voci d'onor. Che duro il verso e duro
Ebbi l'aspetto io seppi, e che si rompe
Ogni durezza e nessun Dio la salva
Da immatura disfatta. Misurato
Fu l'alimento ad ogni lampa, e quale
Troppo arde, si dilegua un giorno innanzi
Alle fiammelle di mal viva luce!
Se vita è il dì campare e l'alba trarre
Senza fine d'onor sino all'ignava
Sera, vivano pure e l'ora lenta
Consolino di motti ingenerosi
Su' passati anzi tempo. Ma non tutto
Passa chi, giunto all'ora che in eterno
L'un dall'altro separa noi che fummo
Tenacemente misti negli oscuri
Anni della vergogna, da sinceri
Fremiti uniti, da speranze audaci,
Da comun lutto e da parole conte,
Può sul vergine labbro illividito
In questi condensar detti supremi
La vita senza tregua.
— « Io son venuto
Per via breve e affannosa, o amici, al punto
In che son fatto degno dell'intero
Giudicio vostro. — Il chiedo. — Questo letto
È sgabello final, è testimone,
È accusator non compro, è la difesa
Che non protegge il reo. Qual me ne venni
Da ignota parte, tal vi sto presente:
Ignudo. — Il libro della vita è questo
Sudario mio: leggete. La pietosa
Ora non vi commuova, chè se il chiesi,
A me resta virtù d'udire il Vero. —
Io son morente, non infermo.

Ignoto
Da ignota parte io venni e non chiedeste
Ond'io venissi nè da chi, nè in petto
Mi cercaste la croce, nè se arcano
Verbo recassi a voi di venerato
Duce lontano. Loco non mi deste,
Nol chiesi, e loco io presi, giacchè alquante
Parole io far dovea. M'erano in core
Io non so da che tempo quelle oneste
Parole, e come al labbro elle dal fondo
Correan, così dicendo io le venia
Sapendole vietate e dall'istesso
Divieto accese.
Fermamente io dissi
Che DI LÀ *non v'è cosa e che tra noi*
Si risolvono i conti. Or ch'è venuta
L'ora del gran silenzio e me circonda
La notte immota, ecco nessuna cura
Dell'*ignoto* mi preme e, come innanzi,
Sprezzator delle larve consacrate
Io sto. Per questa parte oggi v'è chiaro
Ch'io mentito non ebbi.
Poi vi dissi
Che non è nato l'uom dove il re vive.
Tu avrai cocchi e palazzi e ville e fiori
Ed una donna avrai che consolati
Di onesti baci faccia i giorni tuoi,
E avrai molti accorrenti alle tue case...
S'inchinano, ti chiamano Signore,
E tu sei servo!
Fiori, donna e ville
Non ebbi io mai, nè casa ebbi che a festa
Chiamasse un uom, nè sovra i panni il nastro,
Nè chi Signor mi dica... nè chi ardisca
Chiamarmi servo!
La catena io m'ebbi,
È ver; la trascinai; sul ceffo osceno
Ogni dì la squassai de' soperchianti;
Ruppi un anello, me ne poser due...
E non fui servo!
E tremebondi osaro
Spiarmi ogni pensier, ogni parola;
Gli accenti noverar, multarli; il pane
Insidiarmi e di terrori occulti
Circondar i miei cari... e son venuto
Combattendo sul letto ove si scioglie
Ogni catena. I solchi ho sovra i polsi
Della rea servitù... ma, liber'alma,
Io da qui vi saluto.

Io vinsi. Il letto
Ch'io premo è campo in cui spezzati stanno
Lacrimati trofei; ma non somiglia
A una Farsaglia questo campo, mentre
A me cadente sopravvive intero
Il mio pensiero, e l'ultima parola
Esce dal petto mio come lo strale
Dal cor d'Epaminonda. Anch'io, vibrando
L'ultimo sguardo intorno intorno al campo
E i vostri aspetti rimirando e i volti
Lividi de' nemici e la bandiera
Terror di schiavi egregi, minacciosa
Per l'aure sventolar pregne di vita;
Posso spirando anch'io dirvi ch'io vinsi...
Che fa il nemico, ov'è? Che core è il suo,
Che cammino, che fede? Ei va per calle
Senza via, senza tempo; fugge il sole,
Teme l'ombre; gli par voce di sfida
Ogni tremor di fronda, urlo di genti
Ogni spruzzo tra' sassi, alta congiura
Un gemito lontan di rana attratta
Dall'alito del serpe!
Nè il nemico
Uopo è contar, nè immane arte di guerra,
Non fraudolento ausilio di straniero,
Non troppe armi. — Miratelo e vincete!
Non può mai servo sostener lo sguardo
Di liber uom che vibra come il sole
Su nottole smarrite. Nostro è il campo,
Se ravvisar saprem noi stessi in noi,
Se fu nostra la fede ».
Questo io dissi
Quando dal volto tralucea la viva
Scintilla dell'Amor, mastro di carmi
E di fecondi sdegni e d'inspirato
Verbo pugnace. Or la scintilla è oppressa
Da cener molto e non accende il guardo
Tinto di notte. — Ma non è mutato
Il metro no, sopito non è ancora
L'Amor fabro di sdegni e il Verbo rugge
Sollecito del Ver, come quand'ero
Nel convivio del mondo.
Non vi chiedo
Marmi loquaci: io torno al vasto: alcuna
Parte di me sta in voi, l'altra non vale.

. . . .

Volea chiamarvi giudici del mio
Tempo trascorso e veggo che io mi sono
Giudicato per me, sebbene un grave

Peccato indietro abb'io lasciato... e tanto
A me nocque ed a voi. — Non so con quale
Nome io vel chiami, ma fu pur peccato:
Troppo fidai!
Gran fallo in ver, ed io
Dolermene non so. —
Se un altro giorno
Aggiungeste al mio tempo, ed io tornassi
Ov'è luce, ov'è moto, ov'è sospiro,
Io fiderei! —
La lampada divora
L'ultima stilla... Non è dura cosa
Questo punto... La lampa mia si estingue...
Fidando!...
Amici, chi sen passa tale,
Sebben rapido passi, egli d'un'ora
A innumerate lampe sopravvive,
Che han bagliori superbi e non han luce.

Intorno al B.:

La letteratura intorno al B. è piuttosto copiosa, ma quasi tutta priva di valore. Forma eccezione:

ANDREA TORRE, *G. B. - La persona - Le sue idee filosofiche e politiche*, in *Nuova Antologia*, 16 giugno 1903.

Vedi anche F. VERDINOIS, *Profili letterarii napoletani*, 2ª ed., Napoli, pp. 135-9; e F. GAETA, *G. B.*, aneddoti e ricordi, nella *Illustrazione italiana*, del 26 aprile 1903. Dello stesso Gaeta, sul « Socrate » nei *Mattaccini*, di Napoli, del 12 gennaio 1902.

Contro l'opera scientifica del B. scrissero A. SALANDRA, nel *Giornale napol. di filos. e lettere*, 1877, vol. V, e in opuscolo: *La scienza del diritto e la risposta ai critici di G. Bovio*, Due note, Napoli, Perrotti, 1877; e V. MORELLO, *Leggendo*, Napoli, Casa editr. artistico-letteraria, 1887. — Cfr. anche sul B. VINCENZO RICCIO, *I meridionali alla Camera nella XVI Legislatura*, profili ed appunti, Torino-Napoli, Roux, 1888, vol. I, pp. 283-316.

LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

II.

I PLATONICI.

VIII.

MISTICI: A. CONTI, G. ALLIEVO, B. LABANCA E F. ACRI.

I.

Raccogliamo in questi due articoli i nomi più noti e più notevoli della direzione estrema di quel platonismo, che siamo venuti delineando ne' suoi principali rappresentanti: della direzione mistica, che è poi la naturale tendenza e la risoluzione di ogni platonismo. Il quale, scisso l'intimo rapporto del reale e dello spirito, non resiste a lungo a questa opposizione, che riesce in fondo a una negazione dello spirito; e, per difetto d'un processo razionale che ristabilisca il rapporto, si rifugia nell'unità immediata e quindi misteriosa e ingiustificabile dello spirito col reale. Plotino è la conclusione logica del platonismo greco, quando, di contro al reale, l'anima umana sente il bisogno di affermare la propria realtà e s'annega quindi in quello.

A capo di questa schiera, lo scrittore più rappresentativo, è Augusto Conti (n. a S. Miniato al Tedesco nel 1822, m. nel 1905): autore di molte opere filosofiche, alcune delle quali più volte ristampate, e molto diffuse per tutta Italia, e fin nella Colonia Eritrea (1): di cui le principali sono: *Evidenza, amore e fede o i Criterii della filosofia* (1858); *Storia della filosofia* (1864); *La filosofia elementare delle scuole del Regno* (1870; in collaborazione con lo scolaro V. Sartini); *Il Bello nel Vero* (1872); *Il Buono nel Vero*

---

(1) Il p. Michele da Carbonara scriveva al Conti da Adigrat, il 4 marzo 1895, che egli faceva studiare ai giovani abissini la *Filosofia elementare* del C. Vedi A. ALFANI, *Della vita e delle opere di A. Conti,* Firenze, Alfani, 1906, p. 316.

(1873); *Il Vero nell'ordine* (1876); *L'Armonia delle cose* (1878). Tredici volumi, senza contare gli altri di studi, discorsi, saggi particolari, nei quali torna sempre in campo la filosofia dell'autore: tredici volumi che sono corsi per un ventennio e più per le mani dei giovani (ai quali il Conti insegnò prima nell'Università di Pisa, poi, a lungo, fino alla più tarda vecchiaia, nell'Istituto superiore di Firenze) con gravissimo danno — diciamolo subito — degli studi filosofici del nostro paese: non pel misticismo che vi si professa; chè il misticismo giova anzi, come ricca materia prima, al lavoro speculativo; ma per la narcotica indifferenza e quasi insensibilità filosofica che vi regna per entro. Il Mamiani, abbiamo visto, scrisse per quasi mezzo secolo di filosofia, senza avere il senso di nessuna vera questione filosofica; ma il Conti gli dà dei punti in questa mirabilissima arte di comporre sistemi di vento. Perchè il Mamiani almeno si sforzava di penetrare nelle idee dei grandi pensatori, per criticarli, a modo suo, e correggerli. Il Conti non sentiva nemmeno questo bisogno, beato dei suoi *criterii*, innanzi ai quali s'erano spalancate tutte le porte della filosofia, e in grazia dei quali poteva dire, senza ridere, che i filosofi cristiani, come lui, essendo in possesso della verità, si dovessero chiamare non più filosofi, ma *sofi* (*Evidenza* [1], I, 68). Una filosofia, di questo genere, diventata *sofia*, finisce con l'addormentare ogni natural senso delle grandi difficoltà, e con l'attutire ogni stimolo alla ricerca speculativa: e questo fu di certo l'effetto dell'insegnamento del Conti su molte intelligenze.

In lui non cognizione dei sistemi filosofici: e la sua *Storia* è un documento che parla aperto, e dimostra com'egli non avesse realmente studiato nessun filosofo: nè anche i medievali, dei quali passava per un conoscitore competente e studioso appassionato; nè anche S. Tommaso, che pure era uno de' suoi autori (1). E s'intende: la storia della filosofia non è una qualunque erudizione: suppone certe categorie appercipienti, che non sorgono mai nella mente chiusa alle ispirazioni speculative: e non c'è diligenza d'erudito che possa indurre ad acquistare una nozione storicamente esatta del kantismo, se non si ha la capacità di rifare il pensiero di Kant. Non informazione larga, se pure estrinseca, delle vicende dei sistemi

---

(1) Intorno alla *Storia della filosofia* del Conti v. le giuste critiche del Fiorentino in *Scritti varii*, p. 317 ss. Ma il Fiorentino critica soltanto il metodo troppo ingenuo e primitivo dell'autore; e non esamina i materiali, veramente meschini, del lavoro. Noi ce ne occuperemo particolareggiatamente quando discorreremo degli studi italiani di storia della filosofia dopo il 1850.

filosofici e dei movimenti spirituali, al corso dei quali quelli son pure connessi. Non vera cultura di nessun genere. Come si spiega la riputazione di cui tuttavia godette, e che gli rese possibile di occupare un posto così cospicuo nell'insegnamento pubblico? Questo problema difficile appartiene non certo alla storia della nostra recente filosofia, ma a quella della nostra cultura; e non è il caso qui di tentarne la soluzione. Fuor di dubbio è che la riputazione fu fatta al Conti in Toscana dai non-filosofi, con lui simpatizzanti per quel fondo di misticismo che c'è nella sua sedicente filosofia (e che pare risponda a una nativa tendenza spirituale della Toscana): resa possibile dalla separazione assoluta, perdurata in Italia nella seconda metà del secolo scorso, tra la pubblica cultura e la fisosofia dei pochissimi pensatori, che vi lavoravano in mezzo, solitarii e disconosciuti.

Di questa pseudo-filosofia, destinata a non occupare nessun posto nella storia del pensiero italiano, noi ci occupiamo soltanto, come altra volta abbiamo fatto, per opporre il nostro giudizio alle false opinioni correnti, di cui già il tempo farebbe giustizia da sè. A questo fine non occorre nè anche pel Conti un'esposizione del suo pensiero. Basta additarne qualche *specimen* dall'opera che rappresenta la conclusione del suo sistema: *L'armonia delle cose.*

Il Conti, dopo aver accennato quanta parte di vero ci sia nella tesi del soggettivista, deve salvare la realtà del mondo materiale e quindi dimostrare l'oggettività della percezione. Ed ecco la sua dimostrazione, che può dare un'idea non solo della sua tempra filosofica, ma anche della sua arte di scrittore, nonchè della sua reale misticità nativa:

Che tutto sia un modo dell'anima, e che nessuna comunicazione s'abbia col mondo esteriore, repugna invincibilmente. La repugnanza viene appunto dalla coscienza; perchè siamo consapevoli delle relazioni nostre col mondo, e perciò una vanità di sole apparenze interiori sgomenta e non si crede. Recherò un esempio. Mi ricordo, che in Santacroce un musico eccellente suonò col violino la preghiera del *Mosè: Dal tuo stellato soglio;* e tutti stavano rapiti a quella melodia che imparadisava il tempio sublime. Or pensando che il suono era proprio nell'anima degli ascoltatori e che svegliava nell'intelletto concepimenti ed affetti così alti, ciò mi spirava non meno un'idea sublime dell'uomo interiore; perchè, come dicevano gl'Italioti e i Platonici, dev'essere armonicamente composta nelle sue potenze l'anima, che riceve in sè stessa l'armonie musicali, e se ne quieta ed esalta. Ma poniamo, che uno avesse potuto persuadermi allora: il tempio d'Arnolfo, il suonatore, lo stromento,

la moltitudine accorsa, la storia degli Ebrei, l'affetto cristiano, il Rossini, già morto del corpo, e immortale dello spirito, Firenze, l'Italia, le stelle del cielo, l'universo e quelle melodie, tutto essere non altro che interiore fenomeno senza realtà propria; il cuore non avrebbe più goduto di nulla, occupato da tristezza, messo in contraddizione fra la naturale certezza e la negazione artificiosa. Quale contraddizione? Eccola; se da un lato le sensazioni, e il sentimento interno di piacere o di dolore, e l'apparenza delle qualità secondarie e primarie, hanno realtà interna, e qui ragiona benissimo il soggettivista; da un altro lato poi havvi relazione con gli oggetti esterni materiali, e qui dobbiamo consentire con gli oggettivisti: se no, contradiremmo a' fatti. La *percezione sensitiva*, che nell'uomo diviene anco *intellettiva*, è la relazione immediata del senso e dell'intelletto con gli oggetti esterni (I, 102-3).

L'incapacità d'intendere la tesi filosofica, che il Conti vuol combattere, apparisce subito dai termini in cui egli la formula, non vedendo che non si può più parlare di mondo esteriore, e di comunicazione con esso, ove si affermi che tutto sia un modo dell'anima: e pensando forse che il soggettivismo riduca per burla la realtà alle apparenze. In fondo egli non si rappresenta affatto la posizione mentale dell'avversario, che pure si propone di confutare; e ritiene che questi concepisca il mondo esteriore come lui e come l'uomo volgare, mentre professa di trasformarne filosoficamente la nozione. Infatti tutto il suo ragionamento a che si riduce? Ad opporre l'attestazione della *coscienza*, cioè della coscienza comune, alla tesi del filosofo, e ad imputare quindi a costui la contraddizione tra la prima e la seconda; imputazione assurda, se egli avesse capito che l'avversario intende appunto d'aver superata la coscienza comune ed essersi quindi sottratto alle illusioni di quella. La *contraddizione fra la naturale certezza e la negazione artificiosa* non è concepibile, perchè la certezza, in quanto naturale, è di qua del cosiddetto artificio, e quindi della negazione; e questa, per converso, avendo distrutto la certezza, che era soltanto *naturale* e non *razionale*, non *giustificabile*, crea la certezza negativa (artificiosa!), con la quale è in pienissimo accordo. Questi sono i termini stessi della questione; e il Conti non ne ha il più lontano sentore, quando crede di cavarsela con la storiella del violino di Santacroce: e non sente dietro a sè il soggettivista, che ride della sua trovata e gli dice: — No, caro Conti, se io mi lascio rapire con te a questa melodia di paradiso, e in quanto sono rapito, non sono nè soggettivista nè oggettivista: la questione nasce, — e posso venire nella persuasione che tutto, anche questo paradiso, sia un modo dell'anima, — quando usciamo di qui e

ci tragghiamo in disparte e cominciamo a renderci ragione del modo in cui il soggetto possa uscire da sè per entrare in comunicazione, come tu dici, col mondo esteriore. A me, che non presto fede alla certezza naturale, tu non puoi opporre questa certezza. — Tutta la forza del suo convincimento, è chiaro, consiste nel sentimento vivo che egli ha del divino, a cui s'abbandona nella commozione prodottagli dalla musica del Rossini. E poichè questo è un momento di fede realmente vissuto con intensità straordinaria, egli può addurlo ad esempio della contraddizione addebitata al soggettivista. È un suo argomento personale, derivato dalla naturale misticità del suo spirito.

Un altro esempio evidente della *vita* vissuta con cui egli crede di costruire una filosofia. Qual è il fondamento del principio di causalità? La connessione causale dei fatti è assicurata dal senso comune per la semplice ragione che « o questi fatti nuovi vengono dal nulla, son fatti senz'alcuna energia o causa che li faccia, e ciò è assurdo evidentemente; o vengono da potenze causatrici, e ciò appunto s'arguisce dal senso comune! ». Dilemma non meno formidabile, come si vede, di quello del predicatore che dimostrava l'esistenza di Dio, dicendo: — Dio esiste, o non esiste. Se esiste, esiste. Se non esiste.... ma Dio esiste, non può non esistere. Dunque, Dio esiste. — La matematica, soggiunge il Conti, conferma le attinenze sperimentali di causa ed effetto! Infine:

Del resto, la certezza delle potenti realtà mondane, connesse fra loro, si rende più viva quando i fatti sono più vasti e vigorosi. Non ricorderò cose già note, come una burrasca o un terremoto; ma *dirò cosa che io vidi e che mi resta nell'anima, come la vedessi ancora.* Qualch'anno addietro salii con due amici sulla *Pania forata*, ch'è presso alla gran Pania, ricordata dall'Alighieri; e vidi, sulla cima, tra due rupi eccelse un arco naturale, aereo, enorme, di macigno, sotto cui si scoscende quasi a picco il declivio della montagna, e dalla grande apertura miravamo le giogaie della Versilia e il Mare Tirreno; quando ad un tratto il cielo s'annuvolò, i tuoni, echeggiando per le gole dei monti, rimbombavano, mugghiava il vento, e, a noi riparati sotto una caverna, correva lì presso il nembo, che il vento, dop'averlo raccolto da' vapori del mare, si soffiava dinanzi, spingendolo per il vano dell'arcata. Or se in mezzo a tanta sublimità, uno Scettico ed un Positivista ci avessero detto: son fenomeni senza cause possenti; noi non l'avremmo potuto ascoltare, perchè troppo era eloquente lo spettacolo della natura (I, 128).

Questa via del sentimento immediato fu per lui la sola atta a raggiungere la realtà, Dio. « Su' vertici dell'Appennino vidi l'aquila,

che, levandosi da un dirupo e radendo con l'ali aperte, somiglianti a vele, l'aria serena, roteava nel cielo, finchè daccapo non s'immerse dietro la montagna; e capii, che gli Antichi la poteron credere insegna di Giove, e adorarla su' campi di battaglia: tanto il maestoso re degli uccelli fa balenare viva nell'animo la luce dell'Infinito! » (I, 141).

La teoria dei criterii è l'espressione artificiosa di questo misticismo. Quei criterii, noti *lippis et tonsoribus,* sono l'evidenza, l'amore e la fede (1), corrispondenti alla triplice relazione dell'uomo con sè stesso, con gli altri uomini, con Dio. L'evidenza è l'accordo della verità con la coscienza o razionalità umana, o, come dice il Conti: l'intelligibilità del Vero nell'atto dell'intellezione. L'amore, l'accordo della verità nostra col senso comune e le tradizioni scientifiche universali (la leibniziana *filosofia perenne,* tanto cara al Conti). La fede, in fine, l'accordo della verità con l'autorità delle tradizioni sacre, ossia coi dommi cattolici, la cui dottrina, secondo il Conti, ha raccolto tutto quanto di razionale si sperdeva nelle religioni del mondo. Di questi criterii, il principale, come quello che è fondamento agli altri, è il primo: l'evidenza; e gli altri servono di conferma, riprova o aiuto al primo. Ma, a sua volta, l'evidenza non vale di più, quanto a libertà e razionalità del metodo che postula, del senso comune (o amore sociale) e della fede: essa è l'immediata attestazione della coscienza o, come dice anche il Conti, dell'affetto. Non è un processo, una logica qualsiasi; ma il vedere quel che si vede, conoscere quel che si conosce, secondo l'espressione del filosofo toscano. Quindi tutto quello che, data la conformazione spirituale (morale, sentimentale, religiosa) del Conti, pare che si debba affermare, per ciò stesso è a lui verità incontestabile — come s'è veduto nei tratti lirici che sono stati riferiti. Non c'è parte dell'enciclopedia filosofica di cui egli non abbia più o meno distesamente trattato nelle sue opere: ma sempre con lo stesso metodo dell'evidenza intrinseca delle proposizioni che gli tornava comodo affermare, salvo ad additarne la conferma, quando fosse possibile, nelle tradizioni sacre o profane. È il senso comune volgare sollevato di peso alla dignità della filosofia, ravvivato dalle effusioni liriche del sentimento personale dell'autore, convinto di

(1) Una critica arguta e stringente di questi criterii e della *Filosofia elementare* del Conti e Sartini, che comprende la teoria della conoscenza, fu fatta dal Fiorentino in una bella e accurata recensione di questo libro, in forma di dialogo, ristampata negli *Scritti varii,* pp. 294 ss.

obbedire a una certa quale ispirazione divina. « Oh! — scriveva nel '62 al Bindi — Dio benedetto apra la mia bocca se devo far un po' di bene; la chiuda fortemente, la chiuda per sempre, se devo far del male » (1). E Dio gliela lasciò aperta tanto, che egli potè scrivere tutti quei volumi!

La dottrina in cui culmina e si assomma la filosofia del Conti è la *dialettica reale*, esposta nella stessa *Armonia delle cose*, dove il Conti costruisce la sua metafisica. Il principio di questa dialettica è il concetto dell'ordine delle cose, cioè delle relazioni, degli atti, che le producono, e del coordinamento delle relazioni. Idea centrale, insomma, della sua metafisica è quella di *relazione*. Ma, in che consiste la relazione? Tutta la deduzione che ne fa il Conti si riduce a questo (2). La setta dei panteisti tutto confonde nell'*unità*, ammettendo un'unica sostanza e solo una molteplicità di apparenze. La setta dei materialisti divide tutto nella molteplicità, negando « ogni unità collegativa del molteplice, l'unità dell'anima, per esempio, vivificatrice del corpo ». L'una e l'altra dimezza e corrompe la verità. « Noi dobbiamo stare di mezzo, cioè stare ai fatti; e un fatto già è questo, che le predette opinioni, l'una opposta sempre all'altra, ci mostrano che gli uni riconoscono l'unità, e gli altri la moltiplicità, e che l'*un concetto non ha mai potuto escludere l'altro*. Verità è, dunque, la comprensione d'entrambi. La percezione de' sensi e dell'intelletto *attesta* l'unità interiore di noi medesimi; la ragione *apprende* l'unità suprema dell'Ordinatore: ed in ciò consistono davvero le non finte relazioni, ch'esaminerò via via... ». Ma che è, dunque, questa unità collegativa del molteplice, e questa comprensione del principio panteistico e del materialistico in un principio unico? « Avvi mistero nelle relazioni, che congiungono cose sostanzialmente distinte; mistero, che i Panteisti rifiutano, e che i Materialisti reputano piuttosto l'evidenza di tutte l'evidenze: ma c'è mistero anche nelle relazioni tra il moltiplice e l'uno, come avvisano i Materialisti contro i Panteisti, che credono di levare ogni arcano per via dell'identità; e la confessione opposta d'entrambi dimostra, che le verità naturali più chiare hanno dell'oscuro per la finità del nostro intelletto, e ch'assurdo è negare per l'oscurità d'una parte del vero la chiarezza del resto. Così le relazioni sono di tutte le verità la più recondita, e ad un tempo la più ma-

(1) ALFANI, *Op. cit.*, pag. 361.
(2) *Armonia delle cose*, I, 188-91.

nifesta: noi le troviamo, non le facciamo noi, onde proviene la loro misteriosità; ma senza di loro nulla può essere, nè può concepirsi, onde la loro lucentezza ». *Videmus*, insomma, ma *in aenigmate*, come diceva S. Paolo. L'unico sforzo razionale di questa filosofia finisce nel mistero, che, messo a capo di tutta la metafisica, l'avvolge tutta nella sua lucentezza misteriosa.

II.

Da una dialettica muove anche Giuseppe Allievo (n. a San Germano, nel Vercellese, nel 1830) (1). E vi prese a lavorare attorno fin dal 1857, nelle tesi da lui presentate all'Università di Torino, per l'aggregazione alla Facoltà filosofica (2). Distinta la dialettica in intellettuale e ontologica, egli fa consistere la prima in una parte della logica destinata a studiare « il processo o movimento dell'umano pensiero nella cognizione delle cose, per quindi divisarne le forme logiche e le leggi che ne governano lo sviluppo ». Il processo del pensiero è dall'universale oggetto (l'essere) dell'intuito primitivo al molteplice della cognizione determinata o, nel linguaggio rosminiano e giobertiano, della *riflessione;* è poi da questo molteplice alla visione comprensiva del mondo ideale. È processo analitico dall'*uno* ai *molti;* ed è processo sintetico dai *molti* all'*uno*. Onde può definirsi come un « discorrere dalla cognizione intuitiva o virtuale dell'Uno gnoseologico alla cognizione riflessa o attuale del suo molteplice ideale, e dalla cognizione attuale del molteplice ideale alla cognizione attuale dell'Uno gnoseologico ». Dottrina che già aveva formulata il Rosmini (*Logica*, n. 711), fondandola sul principio del *sintesismo della natura*, che sarà anche la base, come ora vedremo, della teoria dell'Allievo. Il quale s'attiene ancora al Rosmini notando che questo procedimento dialettico della mente, che parte dall'uno e torna all'uno, è sì un circolo, ma non vizioso: è un *circolo solido*, perchè c'è una profonda differenza dall'Uno punto di partenza e l'Uno punto d'arrivo: in sè sostanzialmente identici, ma, rispetto al soggetto, quello è oggetto di conoscenza meramente intuitiva, cioè implicita e virtuale; questo, di conoscenza riflessa,

---

(1) Notizie biografiche e bibliografiche complete sull'A. sono nell'opuscolo *La mente di G. A.*, monografia pubbl. in ricordo del suo 50.° anno di pubbl. insegnamento dal dott. GIOVANNI BATTISTA GERINI, Torino, 1904.

(2) E ristampate con modificazioni e aggiunte nei *Saggi filosofici*, Milano, Gareffi, 1866, pp. 169-210.

esplicita, attuale, alla quale non si potrebbe pervenire senza il processo dialettico accennato.

Come, in generale, è dialettico tutto il lavoro della riflessione sulla materia fornita dall'intuito, così dialettica, e cioè analitico-sintetica, è ogni singola operazione riflessiva, e la formazione d'ogni scienza determinata, che va dalla cognizione virtuale alla cognizione attuale del suo principio. E la vita perenne del pensiero è questo moto irrequieto da un'unità genesiaca a una unità finale.

E al moto del pensiero risponde il moto parallelo degli esseri. Ognuno dei quali è un sussistente che tende ad esplicare la propria virtualità; onde ogni essere si muove per un intimo principio di attività e di vita: ed è perciò *una monade operosa, che si esplica nella moltiplicità; un'attività radicale, che va manifestandosi e configurandosi in differenti guise senza smettere mai l'intima sua natura; un'essenza indeterminata, che sempre viemmeglio si determina e compie se stessa.* Ora, questa monade può esplicare questo suo movimento sopra se stessa, come *sostanza,* che determina i *modi,* o sopra le altre monadi, come *causa,* che determina gli *effetti.* Per un verso come per l'altro ogni essere non è soltanto individuale, ma anche universale. È universale nel senso di S. Tommaso *(unum habens habitudinem ad multa):* l'uno che inchiude il molteplice, « Evvi in ogni ordin di cose un individuo primitivo, e questo, riguardato per rapporto a que' molti individui, che ha l'efficienza di porre a sua somiglianza, prende nome di universale ontologico ». L'universale supremo è unico; ma sotto di esso stanno gerarchicamente ordinati molti universali secondarii o relativi, da cui pende l'ordine causale e il *sintesismo dell'universo.* Ma in che consiste questo sintesismo dialettico, questa coincidenza dell'uno e dei molti, nè anche l'Allievo, benchè non consenta con chi la dichiara un mistero, sa dircelo. La molteplicità, egli dice, nell'essere, che è sostanza e causa, *si raccoglie a totalità armonica e concorde,* in un *rapporto indissolubile; la sostanza serba verso i modi un rapporto di contenenza, e i modi verso la sostanza una relazione di immanenza.* La causa *trascende* gli effetti; e questi *dipendono* da quella. Tutto, in fine, è unito ed insieme distinto. Quindi il pronunciato massimo del sintesismo dialettico: *Unire senza confondere; distinguere senza separare;* laddove la sofistica confonde invece di unire, separa invece di distinguere.

Unire mantenendo la distinzione è semplicemente armonizzare, come dice il Conti; e la dialettica reale anche per l'Allievo si riduce nel sussistere ed operare degli esseri « consertati insieme da

infinite guise di relazioni intime ed infrangibili, che *vanno poi tutte a perdersi in quella* MISTERIOSA *catena*, che lega il creato col creatore » (1). *Come* l'uno contenga o generi il molteplice, e quindi come il molteplice possa unificarsi, resta un mistero. E tutto il sapere, consistendo in questo perenne dialettismo di analisi e di sintesi, si muove nel mistero, perchè l'intimità del molteplice all'uno anche per l'Allievo, checchè egli ne dica, è inattingibile: e tutto finisce in una visione di un ordine cosmico universale, accettato, non costruito. Anche qui una filosofia fondata sul mistero dell'evidenza.

Il *sintesismo* dell'Allievo non vale di più dell'*ordine* del Conti. Anche per l'Allievo basta il sintesismo ad aprire tutte le porte, e svelare tutti gli enimmi. Così il gran problema gnoseologico del rapporto del pensiero con l'essere, per l'Allievo è prima risoluto che formulato. Criticismo o scetticismo? Separazione dell'essere dal pensiero o identità dell'uno con l'altro? Ma il sintesismo c'insegna che tutto è unito e distinto in natura, e ciascuna forza opera consociata con tutte le altre! Anche il soggetto e l'oggetto vorranno essere insieme connessi, ma non confusi: conciliati in un'armonia, che non sia per altro la negazione delle loro differenze. Bisogna « conchiudere che siffatta unione del soggetto coll'oggetto, nella quale si radica la cognizione, sia posta da natura stessa, sia uno dei tanti vincoli che intercedono fra gli esseri cosmici, e faccia parte di quella gran legge del sintesismo, su cui riposa l'ordine dell'universo » (*Saggi*, p. 28). E ci riposa tranquillamente anche l'Allievo, senza mai sospettare che questo sintesismo, questa correlazione è appunto ciò che si vuole spiegare, e che si nega soltanto perchè e quando non si riesce ad ottenerne la spiegazione.

Trinceratosi dentro questa barriera di cartapesta del sintesismo, l'Allievo non si perita di trascorrere agli estremi dell'opposizione platonica tra il pensiero ed il reale. L'atto conoscitivo consiste, secondo lui, nel *vedere la realtà, nel cogliere quello che in essa trovasi contenuto. Il pensiero non fa, per così esprimermi, che ridire ed affermare a se medesimo quello che gli dice e gli afferma la realtà conosciuta* (2). E fin qui l'Allievo ripete quello che han detto sempre, più o meno, tutti i platoneggianti. Ma egli può andare oltre, in grazia del sintesismo; e compiere questo oggettivismo puro con un soggettivismo, che può apparire in contraddizione con quello;

(1) *Saggi*, pp. 194-5.
(2) *Saggi*, pp. 47-8.

ma non è, perchè l'armonia dell'universo garentirà la puntuale corrispondenza tra le affermazioni originali del reale e quelle che noi ne facciamo a noi stessi. « L'atto, con cui il pensiero apprende la realtà, è immanente e non transeunte; cioè la mente, conoscendo gli oggetti, non esercita sovr'essi azione di sorta, ... ma si comporta... in modo del tutto passivo... Gli è vero, che l'intelligenza nell'afferrare e far suo il contenuto della realtà conoscibile, par quasi che lo sottometta alla sua attività e se lo venga a poco a poco costruendo davanti di sè col determinarlo e circoscriverne la natura;.... ma lavoro siffatto è meramente interno, nè cade per nulla sull'oggetto medesimo » (1). Onde, in un certo senso, deve pure ammettersi che l'*Io pone il non-io.*

Come da questo lavoro interno, non transeunte dal soggetto all'oggetto, lo spirito possa essere abilitato a scorgere il sintesismo e la correlazione delle sue determinazioni con quelle del reale, naturalmente l'Allievo non lo dice. Si ricordi la doppia legislazione di Luigi Ferri, ricomparsa nel Cantoni. Si dibattono tutti tra Scilla e Cariddi, tra il soggettivismo e l'oggettivismo; e finiscono per affidarsi a una parola, a una fede. La parola dell'Allievo è il sintesismo, che ritiene bastargli per negare contro Leibniz l'irrelativismo delle monadi.

Una certa inquietudine circa la saldezza del suo principio filosofico non si può negare nell'Allievo. E basterebbero a provarla il suo lungo affaticarsi intorno alla logica hegeliana, cominciata a criticare da' primi suoi lavori giovanili, e rimasta poi a turbargli i suoi sonni fino agli anni più tardi; un'ampia ricerca storico-critica istituita intorno al *Problema metafisico* inteso appunto come problema del rapporto dell'Uno e dei molti (2); gli stessi sforzi da lui fatti per salire a un principio più alto, che giustificasse il sintesismo, e che divenne poi il centro di tutti i suoi pensieri, l'idea ispiratrice dei molteplici suoi lavori pedagogici; i quali sono tra le cose più accurate del genere prodotte negli ultimi decenni in Italia. E certo, mentre esprimiamo il nostro giudizio negativo intorno alla filosofia dell'Allievo, noi non possiamo non rendere omaggio all'instancabile operosità, all'onesto zelo, all'entusiasmo che ha sorretto nell'indagine scientifica lo scrittore piemontese fin alla vecchiaia, criticando

---

(1) *Op. cit.*, p. 49.

(2) *Il problema metafisico studiato nella storia della filosofia dalla Scuola ionica a G. Bruno,* Torino, 1877, pp. 259 in-4°; estr. dalle *Memorie della R. Acc. di scienze* di Torino.

opposte dottrine, rischiarando e ampliando le proprie, indagando e esponendo con diligenza e chiarezza il pensiero di pedagogisti antichi e moderni, nostrani e stranieri.

Ma l'inquietudine e l'operosità dell'intelletto non bastano alla penetrazione delle questioni più alte della scienza. Così il lungo affaticarsi dell'Allievo intorno all'Hegelismo è riuscito sempre vano. Nel suo maggior lavoro su questa filosofia, scritto per un concorso nel 1866, e pubblicato parte nel 1868 (1), parte nel 1897 (2), si avvolge in equivoci deplorevoli, che non gli lasciano neppure intravedere il vero pensiero hegeliano. Ecco p. e. la sua critica del concetto logico del divenire: « E primamente io domando: il diventare ha esso un ideale, a cui aspira, uno scopo, a cui intenda, un punto finale, in cui si arresti, oppure non ha ideale veruno, ed è fine a se stesso? Nel primo caso l'Assoluto stesso verrebbe a scomparire, perchè perderebbe la sua stessa essenza riposta nel continuo diventare; nel secondo caso il sommo dell'essere non si avrebbe mai ». Ora è troppo evidente che il dilemma non tocca, cioè non toccherebbe, la logica hegeliana, ma se mai l'enciclopedia. Perchè nella logica non c'è la categoria del tempo: e l'*avvenimento* atteso e preteso dall'Allievo è un assurdo. C'è il tempo nella natura e quindi nello spirito; ma l'Assoluto non è natura nè spirito se non in quanto è logica; e la logicità del processo naturale e spirituale importa la eternità di esso: onde lo stesso temporaneo si rende intelligibile solo *sub specie aeterni;* e cercare in esso la forma finale, d'arresto, dell'Assoluto è, di nuovo, un assurdo. Ma l'Allievo continua: « Ancora, il diventare importa una successione di forme, e quindi involge l'idea del tempo. Ora nel sistema hegeliano delle categorie logiche la categoria del tempo compare posteriore a parecchie altre; come mai adunque l'Idea logica ha potuto iniziare il suo diventare e rivestire le determinazioni anteriori a quelle del tempo? » (3). Dove è anche palese che il critico non si rende conto della natura estratemporale della logica, e la nega addirittura contro lo stesso supposto fondamentale del platonismo, che è poi il supposto di ogni filosofia, e del pensiero, in genere. E non s'accorge che, se nulla fosse fuori del tempo, il suo Dio sarebbe inconcepibile; ed ei si dovrebbe necessariamente rassegnare al più crudo materialismo. — E via di questo passo. Tutta la critica di Hegel confonde, invece di schiarire, le idee dell'Allievo.

---

(1) *L'hegelianismo, la scienza e la vita,* Milano, 1868.
(2) *Esame dell'hegelianismo,* Torino, 1897.
(3) *Esame* cit., pp. 25-26.

Il solo concetto di lui che meriti tuttavia d'essere menzionato è quello che egli da molti anni a questa parte viene additando come il principio originale e fecondo della sua filosofia: il principio della personalità (1). In una sua prolusione del 1870, quando egli proclamò che la salute per la filosofia era riposta in questo concetto, notando i gravi antagonismi dottrinali e sociali, che tenevano divise le menti e gli animi, ricordava tuttavia: « Il principio del molteplice nell'uno, del vario nell'identico, della concorde armonia, del sintesismo dialettico ed organico è la grande forma tipica, su cui vanno esemplate tutte le idee e tutte le cose, la suprema legge, che governa il mondo del pensiero egualmente che quello dell'azione » (2). A restaurare questa legge del sintesismo occorre appunto un'unità superiore che possa conciliare le opposte esigenze: e questa unità l'Allievo la trova nel concetto di *personalità*. « Senza il riconoscimento speculativo e pratico della personalità non si dà nè vera scienza, nè vera vita per l'uomo ». Da questa idea deve, e soltanto da essa può esordire il moto riformatore della scienza: « essa inizia e chiude il ciclo della scienza speculativa, la quale si muove e scorre tra due termini estremi personali, il *me* umano ed il *me* divino ». Questa idea fondamentale disconoscono nell'ordine speculativo: 1.° il panteismo; 2.° l'ipermisticismo (« che annienta l'uomo sacrificandolo a Dio, fino a rapirgli ogni sua attività volontaria »); 3.° il calvinismo (specie d'ipermisticismo); 4.° il fatalismo; 5.° il materialismo. E nell'ordine pratico: 1.° il socialismo; 2.° la statolatria; 3.° il dispotismo del costume. Non staremo a rilevare il pregio e il difetto di questa dottrina dell'Allievo rispetto alle conseguenze pedagogiche liberali, che egli ne ha con intensa cura ricavate. Per ora non ci occupiamo se non della dottrina filosofica. La quale è più largamente svolta negli *Studi antropologici* (1891) (3): dove il bisogno di definire il concetto dell'uomo e porre così il fondamento dell'antropologia, gli porge occasione di un'analisi approfondita della

---

(1) Vedi la sua prolusione: *Il ritorno al principio della personalità* (Torino, 1904); dove l'A. riprende e riassume il suo pensiero formulato già nella prolusione del 1870: *L'antropologia ed il movimento filosofico e sociale dell'Italia contemporanea* ossia *Il principio della personalità, base della scienza e della vita* (Torino, Borgarelli, 1870); prol. riprodotta negli *Studi antropologici: L'uomo ed il cosmo*, Torino, 1891, pp. 387-98; e qui svolta in un ampio saggio di Antropologia.

(2) *Studi antrop.*, p. 394.

(3) Dov'è riprod. anche lo studio *Sulla personalità umana*, pubbl. già nel 1878 nella *Fil. delle sc. ital.*

personalità. Persona è l'individuo sussistente in sè, dotato di mente, per cui non solo è naturalmente distinto da ogni altro essere, ma distingue se stesso affermando la sua propria e singolar sussistenza (83). Nella mente coincidono l'individualità e l'universalità; perchè se, riguardata soggettivamente, essa è l'*io* individuo, oggettivamente è l'oggetto intelligibile in tutta la sua universalità: o meglio, secondo l'Allievo, si mette in rapporto con l'oggetto intelligibile universale. Ond'è che « la persona, mercè la sua virtù intellettiva ponsi in rapporto con tutto il sistema degli esseri, e assorge al concetto dell' ordine cosmico fondato sulla essenza delle cose: e così dalla universalità propria della sua ragione attinge il valore e la dignità di soggetto morale, giuridico e religioso » (86). Dall'armonia dell'individualità e dell'universalità nella persona nasce il temperamento della prima, che non trasmodi nell'egoismo e individualismo, e della seconda, che non comprima la persona fino a farle smarrire la coscienza di sè e assorbirla nel tutto universale.

La coscienza è essenziale alla persona. La sua prima affermazione è l'unità e identità dell'essere nostro. « In noi v'è un supremo ed unico principio vitale, in cui, come in suo centro semplicissimo, si raccoglie e si unifica tutta la nostra esistenza; ma nell'intimo fondo del nostro essere, sebbene semplicissimo ed uno, si svolge sotto molteplici e svariatissime forme la vita, che è un continuo processo di pensieri, di sentimenti, di affetti, di desiderii, di voleri ». Quindi unità e identità dell'essere, da una parte; e dall'altra, molteplicità de' suoi modi, pluralità di termini, per cui l'uno e identico scorra e viva (98). Inoltre; l'affermazione della propria identità è distinzione da altro. « Senza il *tu* è impossibile l'*io* ». La coscienza della molteplicità de' modi importa nell'essere personale « una vita di relazione, per cui egli sviluppa il proprio essere ponendosi in intimo commercio colla realtà esteriore, vivendo in essa e per essa ». Quindi alla coscienza è intrinseca l'idea del rapporto con la natura fisica, con gli altri uomini, cogli spiriti, con Dio. Anche con Dio: « l'uomo ha la coscienza di essere persona, ma persona finita, cioè intelligenza e volontà limitata; epperò sa di essere sorretto e vivificato da un altro essere, che è personalità infinita, centro e ragion suprema di sè e di tutto l'universo » (101). Che tutta questa realtà, che l'Allievo dice esteriore, non sia una mera produzione soggettiva, egli non crede ragionevole sospettare perchè l'identità sostanziale dell'oggetto col soggetto è *smentita dalla coscienza*. E se questa c'ingannasse? Questo stesso dubbio, ribatte l'Allievo, presuppone il valore della coscienza: dubitare è pensare, e non si pensa senza coscienza.

Dunque, l'attestazione immediata della coscienza non si supera; e l'idealismo assoluto, che da essa vuol sollevarsi al pensiero assoluto, non s'accorge che questo pensiero dovrà essere anch'esso *cosciente*. La filosofia insomma, come costruzione e deduzione del contenuto della coscienza, è un assurdo. In questo l'Allievo concorda pienamente col Conti: mistici entrambi. A Leibniz che dice le monadi non aver finestre, l'Allievo, ancora nella sua Prolusione del 1904, crede che basti opporre: « Il vero si è che tra l'*io* ed il *non io* scorre un perpetuo concambio di vita. L'*io* umano SENTE sibbene di essere lui, di vivere in sè, non confuso colla realtà esteriore; ma SENTE pur anco di vivere natura finita e circoscritta, per cui non basta a sè solo » ecc. (1). Anche per l'Allievo, insomma, il sentimento immediato, nel senso del Jacobi, è l'organo della verità.

Del suo principio di personalità, che, come s'è visto, non è poi se non una traduzione del sintesismo, di cui riproduce le difficoltà, si può additare la fonte in quella filosofia neo-cristiana dei discepoli dello Schelling della seconda maniera, che in Italia tra il 1850 e il '60 si diffuse per opera dello Stahl, autore della *Storia della filosofia del diritto* (2). « In Italia — scriveva nel 1872 a proposito di D. Berti lo Spaventa — si conosce abbastanza lo Stahl e la sua critica di Hegel, che è servita di alimento a tutti gli avversarii del nuovo panteismo: il Dio di Hegel è la logica; Hegel nega la libertà, la personalità, la moralità ecc., e non ammette che una ferrea necessità, così nel mondo naturale come nell'umano; noi, al contrario, vogliamo un Dio che sappia e voglia quello che fa, che possa volere e fare altrimenti da quello che vuole e fa, che crei liberamente per puro beneplacito ecc.; che non sia un'idea logica, ma una persona. Così lo Stahl superficializzava il pensiero di Schelling » (3). Anche l'Allievo cominciò ad affilare le sue armi contro Hegel, fin da' suoi primi lavori, nella *Storia* dello Stahl (4). E poichè in questa *Storia* il problema dialettico studiato dall'Allievo è appunto risoluto col concetto di persona, come *unità* che raccoglie, senza contraddizione, la *pluralità* e *mutazione*, e unisce senza confondere, non credo dubbio, benchè l'Allievo non citi mai lo Stahl

---

(1) *Il ritorno al princ. della personalità*, p. 8.

(2) Trad. in italiano, sulla 2a ed. tedesca, da PIETRO TORRE, prof. di dritto nell'Università di Genova, e annotata da R. CONFORTI, Torino, Favale, 1853.

(3) *Da Socrate a Hegel*, Nuovi saggi di crit. filos., Bari, Laterza, 1905, p. 93.

(4) Vedi i *Saggi filosofici*, pp. 126 e 139.

dove tratta di questa teorica, che di lì egli ne deve aver attinto almeno la prima idea. L'Allievo non dà al suo principio tutto lo sviluppo che esso aveva ricevuto nell'opera dello Stahl (1); ma non solo conviene con questo, nelle linee generali, bensì anche in alcune osservazioni particolari.

continua.

GIOVANNI GENTILE.

(1) Di cui si può vedere l'esposizione sistematica in un articolo pubblicato in una rivista da Torino nel 1854 da B. Spaventa e riprodotto in op. cit., pp. 213 ss.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

LÉON OLLÉ-LAPRUNE. — *La raison et le rationalisme.* — Préface de M. Victor Delbos. — 2.ª ed. (Paris, Perrin, 1906; pp. LIII-272, in 16.º).

La questione trattata dall'A. in questo corso di lezioni, tenuto all'*École Normale* di Parigi nel 1896-1897, e testè pubblicato da' suoi scolari, è una questione vecchia, ma sempre nuova: superata, in verità, nella storia della filosofia, ma non abbandonata tuttavia, nè destinata ad esser mai abbandonata, perchè nasce da uno di quegli eterni motivi di vero, che sorreggono nello spirito le intuizioni fondamentali della vita apparse in forma sistematica nella storia. La ragione è tutto? La ragione umana è tutta la ragione? Questo è in sostanza, nota l'A., il proprio del razionalismo: non vedere nell'uomo se non la ragione; non vedere nella ragione se non l'uomo (p. 178). L'O.-L., non occorre dirlo, indirizza il suo corso a dimostrare che il contrario è vero. E la sua dimostrazione procede piana, facile, come una conversazione, spesso arguta, a volte epigrammatica in quello stile lucido e tranquillo, che era proprio del valente scrittore, che tanta traccia ha lasciato nel pensiero filosofico dei cattolici del suo paese.

Gli argomenti di cui si serve sono in massima parte tutt'altro che originali; ma pur si colorano, per dir così, della dottrina dell'A. Sarebbe un po' troppo dire col Delbos che « le sujet lui tenait particulièrement à coeur, étant de ceux qui pouvaient le mieux lui permettre de développer d'un bout à l'autre, sans limitation et sans digression, la suite de sa doctrine ». Ma, certo, anche da questo libro si potrebbe argomentare l'orientazione speciale del pensiero dell'O.-L.

La base di tutto il suo ragionamento è che di qua e di là della ragione ci sono dei limiti assoluti, a torto disconosciuti dal razionalismo. L'uso della ragione consiste nel pensare, che è giudicare. Ora il giudizio da una parte suppone i dati, dall'altra i principii, la *lumière intellectuelle.* « *Connaître* n'est en aucune façon *faire être* » (56). Nessuna filosofia seria, secondo l'A., sopprime ogni specie di dati. Berkeley fa dell'*esse*, come oggetto, un *percipi*, ma la fonte dell'essere non la mette nella nostra conoscenza, bensì nello spirito divino. Kant non nega mai il dato sensibile. Non c'è teoria della percezione che non ponga qualche cosa che è *per* me, ma *senza* di me, senza la mia volontà, senza la mia conoscenza, senza il mio spirito. — D'altra parte, la ragione ha delle leggi, non create da lei, ma alle quali essa dee conformarsi, e che costituiscono quasi la *lumière intellectuelle* della verità: quella evidenza immediata,

che è l'impossibilità del contrario, onde siamo *assoggettati* a qualche cosa che è senza di noi, e *che è* semplicemente; per cui, conoscendo, noi *apprendiamo, riconosciamo, dichiariamo*. Da un lato e dall'altro, dunque, il giudizio non crea, ma suppone: suppone il dato, e lo riconosce come vero; suppone almeno, come condizione d'ogni conoscenza, il principio di contraddizione, garanzia della verità conosciuta.

Inoltre, c'è pensiero e pensiero. C'è il pensiero individuale del momento, fuggitivo, effimero; e c'è il pensiero individuale durevole, abituale; c'è il pensiero altrui, che noi possiamo studiare attraverso il nostro, nella sua forma costante, e che porge materia alle monografie psicologiche; e c'è il pensiero *normale* di un gruppo: le idee dominanti, direttive, la loro genesi e il loro sviluppo in diversi tipi umani specificati: il francese, il parigino, il latino, ecc. E c'è poi il pensiero umano, comune a tutti gli uomini, perchè proprio ed essenziale dell'uomo. Ma nel pensiero umano, in generale, c'è qualche cosa che non è indispensabile alla natura del pensiero, essendo legata solo alla natura umana. Or, non possiamo noi concepire il pensiero sottratto alle condizioni umane? Certo, anche tra gli uomini noi distinguiamo gradi diversi nella potenza del pensiero: e più potente diciamo lo spirito, che raggiunge l'oggetto più direttamente *(par moins de détours)*, che sopprime certi mezzi di cui non possono far a meno i deboli; che è pronto, sicuro, largo; e vede lontano, e della lingua, che agli altri è impaccio o trastullo, si fa uno strumento meraviglioso del pensiero, il quale trasparisce e non fa vedere l'espressione, tanto è vivo. Ebbene, noi possiamo supporre che tutti questi mezzi, di cui dispongono questi spiriti privilegiati, ma umani, siano soppressi: il pensiero è più e meglio in se stesso. L'oggetto colto senza rigiri, senza lavoro, per operazione viva: tutta la sicurezza dell'analisi senza il bisogno della lentezza penosa e senza lo sminuzzamento dei particolari; tutta la potenza della sintesi senza il pericolo del vuoto in cui precipita la generalizzazione affrettata. Ma possiamo elevarci a un ideale superiore: a un pensiero sottratto anche alla legge del *divenire*, per cui non v'abbia più passato, presente e futuro: all'*onnipresenza*. Il concetto del pensiero, infatti, non ha come sua nota essenziale la successione. « Di un tal pensiero, libero dal divenire, io non ho, non posso avere nessuna esperienza; ma io vedo, so che il pensiero guadagna in questo affrancamento. *È contrario a ogni esperienza*, ma *è conforme all'essenza del pensiero* » (49).

Suppone dati il pensiero, per sè, nella sua essenza? Anche cotesto pensiero ideale, sottratto alla successione del tempo? — No: perchè se il pensiero limitato dell'uomo ha di contro a sè l'essere, che esso non fa, ma suppone; il pensiero per sè, il pensiero pieno o infinito è lo stesso essere, che è per sè, e per cui è il resto. Il dato è l'oscuro, l'enigma, quello che il pensiero si trova innanzi e che subisce: quindi un difetto di pensiero, che non può incontrarsi più nel pensiero pieno; e anche un difetto di essere; perchè quel non essere per sè, che è per ciascuno che pensi il suo stesso essere come presupposto del suo pensiero, è una deficienza ri-

spetto al possesso di sè, in cui l'essere del pensiero consiste. E un tal difetto non può restare nell'essere che è tutto pensiero, e quindi tutto essere: vero ed intero essere per sè: tutto atto, come diceva Aristotile.

La potenzialità che non è ancora atto, ed è però difetto di essere nel pensiero umano, è il pensiero implicito, che è la base del pensiero esplicito: la *natura* di Pascal, che *soutient la raison impuissante;* per cui soltanto è possibile cbe i metodi analitici, critici, formalistici, intellettuali della scienza non ci facciano smarrire il senso del tutto, del dato, del movimento vitale, della realtà attiva, vivente — oggetto di intuizione, d'istinto, di sentimento, di fede, ma non di ragione. Di qua e di là della ragione, la fede: di qua e di là del razionale, il dato.

Quindi la possibilità di superare il soggettivismo e il fenomenismo. Corrispondono le forme del pensiero alla costituzione del reale? Questa diffidenza è vinta dalla confidenza, dalla fede, dalla natura, che ci fa vedere nei principii della ragione e in generale nel dato quella evidenza immediata del vero, che non ha bisogno di garanzia, perchè *verum index sui.* La stessa nostra natura, le regole della verità, le leggi pratiche imperative, l'ideale sono altra cosa da noi. L'oggetto s'impone al nostro pensiero. Nè può dirsi puro fenomeno. Perchè l'affermazione dell'oggetto non è contemplazione d'uno spettacolo, ma un atto; il quale, a sua volta, non è qualche cosa di separabile dall'agente, ma lo stesso agire di questo. *Operans operando scit se operari, operando operationem experitur et videt.* L'atto nella sua semplicità e concretezza è già essere, come sostanza e come causa. Realismo e dinamismo.

Quindi anche la confutazione del razionalismo in tutte le sue pretese: identità dell'essere col pensiero; identità del volere e del pensiero; autonomia assoluta della ragione; riducibilità della fede naturale e soprannaturale alla ragione; controllo della ragione su tutte le conoscenze: cinque proposizioni, che l'A. esamina e discute ad una ad una, mostrando che sono false così esse come le loro contrarie; e che la verità è, in un certo senso, nel mezzo. Falso è che tutto l'essere sia pensiero, perchè c'è il dato, come s'è visto: c'è il fatto: qualche cosa che il pensiero trova fatto *per* essa, ma non fatto *da* essa. La conoscenza, in generale, è *presenza* d'altro, che *agisce* su noi, e di cui non *subiamo* l'azione. Noi stessi, in quanto *natura*, siamo un dato rispetto al nostro pensiero, che lo subisce. *Je ne suis point par moi-même.* Ma sarà vero per ciò che una parte dell'essere, e l'essere nel suo fondo sia inintelligibile? No, di certo: niente d'inintelligibile: ma « ciò significa che c'è un pensiero, o che c'è il pensiero, che tutto implica e suppone: un pensiero, o assolutamente, il pensiero, che sostiene l'essenza, la possibilità, le leggi dell'esistenza ». Tutto suppone il pensiero, ma il pensiero di Dio. Tutto è chiaro nell'essere tutto atto; ma nè anche lì è tutto pensiero. Perchè la volontà non è pensiero: non è senza pensiero, ma è anche, e prima, altro: *appetitus cum ratione.* L'elemento originario, fondamentale ed essenziale del volere, è qualche cosa che sfugge all'analisi, qualche cosa di vitale, di cordiale, di profondo, di personale; un *pro-*

prium quid, « un je ne sais quoi », che vieta l'equazione del volere al pensare, rispetto all'uomo e a Dio, in cui volontà e pensiero sono coeterni e consustanziali.

Nè può ammettersi che la ragione non si fondi su altro. Il pensiero subisce quel tale dato, che è l'oggetto, e lo stesso soggetto, non può rendersene conto, perchè questi non sono prodotti suoi. La ragione umana è, si può dire, un fatto, per spiegare il quale bisogna trascendere la stessa ragione umana.

Trascenderla come ragione individuale, e come ragione umana in generale. Tanta parte dello spirito individuale riporta alla società in cui esso s'è formato e vive, sorretto dalla confidenza nella parola altrui, nella tradizione, nell'amicizia, nell'unità dell'anima collettiva: onde penetra in ciascuno di noi tanto di dato, di fatto, di bello e fatto per ciò solo che siamo membri d'una società, e tanta spiritualità, per così dire, veniamo ad appropriarci che non è opera nostra; ma che s'è accumulata e si tramette a noi: « non soltanto le invenzioni, le scoperte, la scienza, di cui ci godiamo i beneficii, ma quella specie di sapienza comune che le parole portano ogni momento ad ognuno; quella vita continuata, perpetuata, dai morti, i grandi morti, e anche i morti oscuri, di cui nessuno è morto tutto, poichè dei loro atti, dei loro sentimenti, dei loro pensieri una traccia resta κτῆμα εἰς ἀεί. Tutta questa spiritualità, che bisogna ammettere, non è il prodotto della ragione individuale, ma ne è il presupposto. Non è tuttavia senza ragione la fede nelle testimonianze altrui, il corpo sociale e la tradizione, lo spirito di corpo, l'unità sociale, tutto ciò è penetrato dalla ragione: *vinculum societatis ratio et oratio*. Tutta la vita sociale non è creata dalla nostra ragione; ma questa vi partecipa. Il suo segreto ci sfugge, e ci riporta alla Ragione sovrana e alla sovrana Potenza. Per spiegare questa fede naturale è mestieri ricorrere alla soprannaturale. Donde la fede? L'assenso della fede è atto intellettuale; ma il suo motivo formale non è l'evidenza, perchè è volontario e libero. La fede include la nozione del fatto della rivelazione e quindi il dovere di credere: essa è una *virtù*. La volontà per altro da sola non basta, e ci vuole la grazia, il soccorso, l'azione divina.

In conchiusione: « nell'ordine soprannaturale e cristiano, come continuamente nell'ordine sociale, come innanzi nell'essere, nel volere, nello stesso pensiero, c'è, realmente, qualche cosa che non intendiamo: qualche cosa di cui la ragione non rende ragione, un *proprium quid*, che l'analisi dissolve o altera, ma che alla fine si ride dell'analisi » (247-8).

La ragione non ha quel diritto di controllo universale, che le possa far ripudiare ciò che la oltrepassa; perchè essa non è la misura di tutto. Pascal ha detto bene: *affirmer où il faut; douter où il faut;* SE SOUMETTRE *où il faut*. E dove afferma, a qual titolo? La ragione umana, s'intende già, non è la fonte di niente; essa lavora alla doppia luce dei fatti e dei principii d'eterna verità. *Son autorité est déléguée* (259).

Noi giudichiamo bene quando il giudizio è impersonale, avendo in

vista qualche cosa di più grande di noi, qualche cosa a cui sia giusto, ragionevole assoggettarci al punto da preferirlo a noi stessi. « L'uomo è sempre sè medesimo e solo sè medesimo finchè non abbia preso ad amare qualche cosa più che sè medesimo, e questo non può essere se non Dio ». L'uomo è grande, soprattutto per l'opera sua nella scienza: *homo additus naturae;* ma non riducete l'uomo all'uomo. *Deus additus homini!*

Questi i punti principali della polemica dell'Ollé-Laprune contro il razionalismo; che oggi non è stato forse inutile riassumere. Hanno bisogno i razionalisti di ribatterla? I razionalisti combattuti dall'Ollé-Laprune certo; ma c'è un razionalismo superiore, rispetto al quale la tesi del pensatore francese è anche verità, ma mezza verità. Contro il soggettivismo astratto da lui avversato e contro il fenomenismo egli ha piena ragione di rivendicare i diritti del dato, la posizione assoluta del reale come oggetto dell'esperienza e come legge della conoscenza. Contro l'intellettualismo astratto, che non fa della pratica un momento dello spirito nel suo eterno processo ideale, egli giustamente rileva l'irriducibilità della volontà all'intelligenza; contro il procedere astrattivo dell'analisi scientifica che mena a concetti fittizii remoti dal reale fa benissimo ad affermare l'intimità, l'unità, la concretezza di ciò che è vitale. E non gli si potrà nè anche dar torto quando richiama l'attenzione sui processi estrarazionali, onde si forma la fede sociale e la fede soprannaturale, se per ragione s'intende quel che intende lui, la *raison raisonnante*, la ragione analitica, frammentaria, causalistica e meccanizzante. E contro il razionalismo di cotesta ragione, che fa le scienze, ma non la filosofia, egli ha anche ragione di affermare l'esigenza del *Dio aggiunto all'uomo.*

Ma l'errore dell'Ollé-Laprune, come di tutti i platonizzanti, consiste nel dualismo a cui si arrestano, e che rende inutile, perchè infecondo, il germe di vero, a cui s'afferrano. Pensiero implicito (che non giunge mai ad essere tutto esplicito, e però essenzialmente implicito) — e pensiero esplicito; ragione — e dati; pensiero — ed essere; ragione — e volontà; ragione — e fede; uomo — e Dio. In tutti questi dualismi il secondo termine invocato in aiuto del primo, e come sua giustificazione e intelligibilità, rende sempre inconcepibile, e quindi impossibile il primo, per la semplice ragione che è diverso da esso. Se l'essere è il dato, se cioè è altro, semplicemente altro, dal pensiero, il pensiero non potrà mai appropriarsi l'essere; e il soggettivismo e il fenomenismo sarà inevitabile. Se il pensiero implicito è diverso dall'esplicito, dall'uno all'altro non ci sarà passaggio; l'uno, in fatti, è la negazione dell'altro, e se il secondo è la verità, il primo è l'errore: l'errore essenziale, insuperabile. Se i dati non fossero se non dati, sarebbero certamente inutili (non sarebbero, cioè, dati), perchè non potrebbero divenire mai il contrario di sè medesimi, qualche cosa di intimo, d'inerente al soggetto; il quale, d'altra parte senza di essi, senza contenerli, sarebbe vuoto e nullo. Così, se la legge della ragione (principio di contraddizione e di ragion sufficiente) fosse soltanto subìta dalla ragione, la verità, veduta in questa *lumière intellectuelle*, sa-

rebbe un *fatto*, non un *valore;* sarebbe un avvenimento, ma giammai un giudizio; e la verità si confonderebbe con l'errore, una volta che questo si producesse. Se, in generale il pensiero, nella sua essenza, concepito per ciò che esso necessariamente è, fosse altro dal pensiero umano, il pensiero umano, evidentemente non sarebbe pensiero. Se Dio non è uomo, l'uomo non è nè anche uomo. E Dio, cercato per spiegare l'uomo, rende, come s'è detto, inconcepibile appunto l'uomo.

Non c'è via di mezzo. O tradizionalismo, fideismo, scetticismo; o razionalismo. Si può dire, con esattezza, che la ragione umana non è tutto, e che la ragione umana è tutto. Se prendiamo questa ragione in un momento suo transitorio, fenomenologico, abbiamo di quelle opposizioni, che ha così chiaramente illustrate l'Ollé-Laprune: tra dati e pensiero; tra ragione e sue leggi; tra volontà e intelletto; tra pensiero implicito ed esplicito; tra Dio e l'uomo. E come questa ragione è bene ragione umana, si ha tutto il diritto di dire, al lume di essa, che la ragione umana non è tutto. Ma oltre questa ragione, che vediamo nella realtà umana, c'è pure quella ragione, che l'A. dice l'*ideale* della ragione; e che dev'essere, come ideale, una realtà più reale della prima; perchè è, nientemeno, la essenza stessa di questa; e quindi il suo presupposto imprescindibile. La ragione umana è reale, in quanto è reale prima di tutto la Ragione, ed è essa questa Ragione; come nessuno può essere sano o malato, se prima non è. Sopprimiamo, dice l'A., le condizioni che fanno umana la ragione umana; montiamo alla ragione. *Hoc opus:* ma come si fa? Se la ragione umana è già assoluta ragione, non si può passare da quella a questa, uscendo da quella: perchè si uscirebbe non solo dall'umanità della ragione, ma dalla stessa ragione. In altri termini, perchè il passaggio avvenga, è d'uopo che la stessa ragione umana divenga assoluta ragione: svolga, cioè, sè medesima, attui il proprio concetto: che è quello appunto, per chi ha occhi da vedere, che essa viene facendo in tutta la storia, e in grado eminente in quella della filosofia. La quale ha appunto questo ufficio di elevare la ragione a quel tale ideale, in cui siano superate tutte le opposizioni, rilevate dall'O.-L., e che rendono intelligibile il pensiero, oggetto della filosofia. E chi non affronta o dichiara insolubile tale problema, viene a dichiarare che la ragione — la sua — può essere ragione umana, ma non può essere ragione: — che è poi una curiosa contraddizione.

La questione dell'essere l'uomo tutto ragione, è meno importante di questa, generale, dell'essere egli tutta la ragione. Ma la soluzione dell'O.-L. è contradittoria. Se in Dio l'Essere è tutto luce, tutto pensiero, tutto ragione, una volontà coeterna in lui con la ragione, irriducibile a questa, importa in Dio un essere, appunto, che non è pensiero, che non è Dio. Anche qui o la volontà è un grado del pensiero, superabile appunto nel pensiero, e questo sarà il loro rapporto: o si fanno radicalmente opposti, e non è più possibile alcun passaggio, nè concepibile un *appetitus cum ratione*, come un atto unico.

Tutte le difficoltà tornano sempre ad una: con quale logica s'ha

da pensare? Con quella dell'unità, o con quella degli opposti? Con quella dello sviluppo reale, o con quella delle ipostasi astratte? Se ragione umana e ragione divina sono quasi due specie irriducibili di un comune genere; se volontà e intelletto sono due attività parallele dello spirito, subordinate al concetto generico di attività spirituale; c'è il problema, ma la soluzione è impossibile, come ha dimostrato tutta la storia di quella filosofia, che si serviva dell'organo aristotelico. Se la ragione divina è la vera realtà della ragione umana nel suo progressivo svolgimento; se la volontà è il processo pratico dello stesso intelletto che si fa ragione, superando perennemente la propria individualità, e universalizzandosi col riconoscimento della sua propria universalità, nelle cose e tra gli uomini, attraverso cui bisogna pur guardare in concreto il cammino dello spirito verso il suo ideale; allora la logica di Aristotile non basta più; la realtà non si rassegna a spezzarsi in tanti frammenti quanti sono i concetti provvisorii, da noi costruiti; ma noi avremo superato davvero la sfera di quel mondo fittizio proprio dell'analisi, della scienza, contro la quale l'O.-L. ha piena ragione di rivendicare il vivo della realtà; e avremo ottenuta la soluzione che si andava cercando.

G. G.

PROF. SAVERIO DE DOMINICIS. — *La scienza comparata dell'educazione.* Vol. I: *Sociologia pedagogica.* — Milano, Streglio, 1907 (in-8.°, pp. 637).

Il De Dominicis a me — e credo a molti — è sempre apparso un sincero amico della scuola, difensore del prestigio dell'educazione, la quale presso di noi è ancora l'infima delle funzioni dello Stato; un politico della scuola, insomma, che ricorda spesso con calore ai suoi concittadini il dovere di considerar la scuola come il più alto problema nazionale. Questo merito poteva far dimenticare il suo facile empirismo, depositato in quel libro sull'evoluzione pubblicato intorno al 1880, e il tono giornalistico e retorico di quelle sue *Linee di pedagogia* che si adoperano in moltissime scuole, e per le quali soprattutto il nome dell'autore è diventato presso la gente colta in Italia quasi sinonimo di pedagogia. Nè la lode al banditore di civiltà scolastica esce diminuita dalla lettura di questo grosso volume. Ma in questo oggi egli ci si presenta sotto altra veste: non scrive più per la preparazione degli allievi maestri, ma per « *l'alta cultura* »; non fa più un testo scolastico, necessario miscuglio di cose disparate, perchè miscuglio e non organismo sono i programmi della scuola normale, ma un libro di *scienza.* E poichè egli ci assicura che la pedagogia « nell'università e fuori si presenta priva di alte speculazioni, di alti intenti, di alte idealità » (p. 6), e che la pedagogia è oggi « inorganica e angusta » come venticinque anni fa, quando egli iniziò il suo corso di pedagogia nell'università di Pavia

(p. 7); il libro va giudicato alla stregua delle vaste promesse che sono implicite in questi giudizi; e la simpatia per « l'avvocato della scuola » non deve farci velo nel giudicare la portata della sua « *Scienza comparata dell'educazione* » della quale oggi ci dà la parte per lui sostanziale: « la *Sociologia pedagogica* ».

Questi due titoli mi misero subito in sospetto che avrei trovato nel libro quella inorganicità che il De Dominicis rimprovera agli altri; e il sospetto fu poi avvalorato dalla lettura.

La solennità con la quale si suole appiccicare la qualificazione *comparato* o *comparativo* a gruppi più o meno organici di cognizioni di discutibile consistenza scientifica, non è ancora passata di moda, e molto ce ne vorrà perchè passi. Ieri era la volta della *critica letteraria comparata*, oggi è quella della *pedagogia comparata*; ma abbiamo anche la *sociologia comparata*, la *psicologia comparata*, la *glottologia comparata*, la *scienza comparata del diritto* etc. etc. Titoli pomposi delle scienze *nuove o moderne*, che sorgono con facilità ogni momento. Chi farà la storia della cultura di questo secolo dedicherà uno dei più gustosi capitoli alla mania delle *scienze nuove* che non sono poi nè *nuove*, nè *scienze*.

Se, nel caso speciale dell'educazione, guardiamo in che consista questa comparazione, non troviamo se non la descrizione, anzi l'indicazione di somiglianze e differenze, *astratte*, avulse cioè dalle loro naturali circostanze storiche, che possono illustrarle e spiegarle; messe a riscontro in un campo neutro, dove ogni particolare che si riscontri perde il suo colorito storico, e vale quanto un altro qualsiasi; e tutti insieme valgono poi zero, sia praticamente che scientificamente.

In pedagogia comparata si fanno elenchi e specchietti sul come sia risoluto un particolare problema educativo in Italia, in Francia, in Germania, in Inghilterra, in Giappone e così via. Tirate le somme, spesso ci si trova con un pugno di mosche, se da quei particolari, disposti in bene architettati quadri, vogliamo trarre una norma pratica sul come dobbiamo risolvere noi il problema; che se poi vogliamo riscontrare la verità di un principio, avremo esempi più o meno istruttivi, mezzi più o meno efficaci di polemica, ma essi non aggiungono nè tolgono nulla al principio accettato, per il quale non sono mai *probativi*.

E, dato infine, ma non concesso, che dai particolari riscontrati sia possibile ricavare un principio, la scienza sarebbe, se mai, in questo principio, e la collezione dei particolari sarebbe, al più, remota preparazione di scienza, e non *scienza a sè*, degna di uno speciale e pomposo titolo. Alla stessa maniera che, in senso empirico, scienza non è ancora l'osservazione, ma la legge, non la descrizione, ma lo schema che riassume le descrizioni. Così, in senso empirico scienza non sono l'anatomia e la fisiologia comparata, ma la biologia e le sue generalizzazioni, verso le quali anatomia e fisiologia comparate sono un momento preparatorio.

Col caso nostro però più evidente analogia presenta la così detta *scienza comparata della legislazione*, che non è punto scienza, cioè *fi-*

losofia del diritto, ma un particolar modo, un particolare espediente didattico per fare la *storia del diritto*.

Io conosco *una scienza dell'educazione* che indaga la natura e le leggi della formazione nell'uomo di ciò che gli appartiene in proprio; che studia cioè la natura delle produzioni *umane*; *un'arte dell'educazione* che si pone come ideale e norma ciò che quella scienza (la filosofia dello spirito) rivela eterna natura (e perciò a un tempo legge costitutiva e finale o normativa) dell'uomo. Non posso, oltre a ciò, ammettere altro che una *storia della scienza* (tutta la storia filosofica), e una *storia dell'azione educativa*. Alla stessa maniera io conosco una filosofia del diritto; un diritto storico, positivo; ai quali fanno riscontro una storia filosofica e una storia del diritto positivo.

Scientificamente, non sappiamo che farci della comparazione, con la quale non usciamo mai dal sapere empirico, e, non essendo la natura dello spirito e le esigenze sue determinabili empiricamente, ci allontaniamo, non ci avviciniamo alla vera ricerca. *Praticamente*, gioverà più o meno o nulla affatto il confronto con ciò che fanno gli altri, ma gioverà assai di più, senza misura, lo studio delle nostre particolari condizioni storiche, guidato dalla coscienza delle finalità umane cui attinge la scienza. *Storicamente* poi la comparazione, come in educazione, così in diritto, non servirà ad altro che a scolorire o snaturare i fatti messi a riscontro, astraendoli dalle circostanze che li generarono e fuori delle quali non sono più spiegabili; o sarà un mezzo di applicare schemi classificatorii ai fenomeni storici, che meno che mai ne sopportano (1).

Se questi problemi di metodo fossero seriamente risoluti, non avremmo ora tutte le montagne di giurisprudenza comparata, di pedagogia comparata, di sociologia comparata che ingombrano il mercato librario e sono una vera remora per gli studi.

Ma, si dice: la comparazione in pedagogia non è solo questo vaniloquio dei confronti e degli specchietti comparativi fra popolo e popolo. Il confronto si può istituire fra il fatto educativo nell'uomo e nelle specie animali. Così, ad esempio, si potrà mostrare come il fatto dell'educazione nasca, per successive trasformazioni, dal fatto naturale della generazione, la quale, nelle specie animali superiori, rende necessario quasi un completamento di generazione, essendo i neonati incompiuti e non come avviene invece della prole di altre specie più basse nella scala zoologica, abbandonabili a sè. Questa teoria naturalistica, illustrata in Italia dal Colozza e in Francia dal Letourneau, non è essa scienza comparativa?

Siamo qui su terreno più solido.

Ma, mi si permetta di dirlo, neanche qui facciamo la scienza, ma la *storia*, anzi la preistoria del fatto educativo. È senza dubbio interessante

---

(1) Vedi a questo proposito i due articoli di G. VOLPE su un'opera dell'Arias, in *Critica*, IV, 33-52, 389-397.

l'acuta analisi di tutti quei passaggi; ma, quando bene bene avessimo visto l'origine di questo fatto nella riproduzione animale, resterebbe a valutarlo in sè, come fatto *umano*, resterebbe cioè a riconoscerlo nelle sue note specifiche, originali, ch'è quanto dire: il concetto di educazione sarebbe tutto da costruire, malgrado la genesi naturale felicemente descritta. Si cade qui nello stesso equivoco della psicologia genetica, che pretende per sè il nome di scienza e non può, sul suo terreno, intendere mai *l'apriori* della categoria come funzione dello spirito, che è sempre un *prius* rispetto alla esperienza. Tipica la polemica degli empiristi contro *l'apriorità* della categoria di spazio e di tempo, come è posta da Kant.

Qualche parola converrà dire anche del sottotitolo del libro: *sociologia pedagogica*. Il De Dominicis (e non solo lui) ha il vezzo di mettere l'aggiunta « *pedagogica* » a molte scienze o pretese scienze. Così egli pensa a una biologia pedagogica, a una fisiologia pedagogica, a una antropologia pedagogica e che so io. In lingua povera: si vuol cercare il valore del fatto educativo nella società, o la genesi naturale del fatto educativo e la sua giustificazione nelle leggi biologiche; o le condizioni dello sviluppo organico che permettono all'educazione di essere efficace etc. In tal modo si fa della sociologia, della biologia, della fisiologia, ma non della pedagogia, una volta che il fatto educativo è fatto sociologico, biologico, fisiologico. La pedagogia perde così ogni valore di scienza e si riduce a una tecnica che attinge qua e là i suoi mezzi. Non credo che il De Dominicis si contenterebbe di dichiarare la pedagogia, com'egli l'intende, una tecnica e non una scienza; pure è questo l'unico valore che io posso dare alle frequenti dichiarazioni, sue e di altri, che la pedagogia sia una *vasta enciclopedia* (1).

Vasta o non vasta, non è scienza, ma « raccolta svariata di utili cognizioni per l'educatore », nella quale si trovano accanto, non si sa perchè (e non v'è un perchè), le norme per i primi soccorsi da dare a un marmocchio che si fa male, quelle per costruire un banco di scuola, e il problema della libertà dell'insegnamento, roba legata insieme da misteriose cuciture, delle quali il segreto appartiene ai pedagogisti!

---

(1) A pag. 130 pare tuttavia ch'egli si accorga che, sulla base dell'empirismo, alla pedagogia non resta nessun campo, e che essa è veramente una *tecnica*, una produzione di valore *economico:* « Tutto quello che studia la pedagogia, dall'evoluzione del fatto sociale dell'educazione, alle fasi di sviluppo dell'educando, all'organizzazione e applicazione della cultura, *ha sempre significato pratico;* e fuori dell'attuazione e dell'applicazione, non vi è più pedagogia, vi è altra cosa. Fin lo studio fisioantropopsichico che fa il pedagogista, non è lo studio della fisiologia, dell'antropologia o della psicologia etc. etc. ». Dichiarazioni che sono preziose sul labbro di un empirista che non suonano altro che *tecnicità* e *ascientificità della pedagogia.* Malgrado queste dichiarazioni, il De Dominicis tiene ancora alla *autonomia* e *organicità della scienza pedagogica!*

Il De Dominicis tiene tanto alla indipendenza della pedagogia come scienza. Ma io so che c'è una igiene, ma non una igiene pedagogica, come dottrina empirica indipendente; e attribuisco perciò la competenza delle applicazioni (la competenza *tecnica*) delle norme d'igiene alla scuola, all'igienista; c'è una fisiologia, ma non una fisiologia pedagogica, distinta da quella: ricercare, ad es., i danni che possa arrecare una mal regolata vita scolastica allo sviluppo fisiologico è di competenza del fisiopatologo; dicono che ci sia una sociologia come scienza indipendente; — ma io ne so poco, a dire il vero; e questo farà molto piacere al De Dominicis; — tuttavia mi pare che, poichè l'educazione è tutto il fatto umano, e ogni fatto sociale è perciò stesso fatto educativo (formativo dell'uomo), *sociologia* e *sociologia pedagogica* sieno due concetti *perfettamente coincidenti e per estensione e per comprensione*. Cioè i due concetti sono... uno!

In breve: fate pure la sociologia, la fisiologia, l'antropologia, la biologia pedagogica; fate pure la chimica pedagogica, se vi aggrada; ma, di grazia, la pedagogia pedagogica la farete mai? Se volta per volta trovate la pedagogia nella biologia, nella fisiologia, nella patologia etc., io ho ragione di credere che non potrete mai assegnare un contenuto *proprio* alla pedagogia.

Ed infatti tanta è la confusione che regna in questa materia, che si chiamano pedagogiche non solo le scienze, ma anche le cose materiali. Cosicchè non si contano più quelli che chiamano il banco, invece di comodo o incomodo, pedagogico o antipedagogico; e abbiamo l'asticciuola pedagogica, la rigatura della carta pedagogica, l'edifizio scolastico « secondo pedagogia », e non si capisce perchè non si debba chiamare pedagogica o antipedagogica la strada che conduce a scuola, o la calzatura degli scolari, o il panierino con la colazione. Mi ricordo di quell'uomo della novella sacchettiana che trinciava il pollo secondo grammatica. Peccato che al tempo del Sacchetti non fosse usata la parola pedagogia! Queste ed altre simili quasi-riflessioni venivo facendo sui titoli del libro, prima di aprirlo, richiamando via via le assopite reminiscenze della pur non antica lettura delle *Linee di pedagogia* del De Dominicis; e mi nasceva il timore che questo libro non fosse altro che quelle stesse *Linee*, viste con la lente d'ingrandimento.

Un piccolo esempio del metodo comparativo: « Nel Portogallo, nella Spagna, in Italia l'università e l'insegnamento superiore sono di esclusiva pertinenza dello Stato. Invece nel Belgio, nell'Olanda, nella Svezia etc... Non basta: In molti paesi le università preparano alle professioni, come in Italia, in Francia etc..., in altri... » (p. 390). « In molti paesi l'obbligo scolastico è efficace: è efficace in Germania, nella Svizzera... », e giù giù tutto il rosario (p. 496). « L'ora in cui comincia nella giornata da noi la vita scolastica è determinata dal consiglio provinciale scolastico. Altrettanto si fa in Austria e in molti altri Stati. In Russia e al Giappone è alle sette d'estate etc. » (p. 534, cfr. anche pp. 491, 495, 528, 533, 554 etc. etc.).

Ma per tutta questa roba, che non è nè scienza nè preparazione di scienza, c'era bisogno che si scomodasse il prof. De Dominicis? Un qualunque impiegato d'ordine del Ministero della P. I. sarebbe così in grado di fare la scienza *comparata* dell'educazione.

Ma c'è, siamo giusti, l'altra comparazione: quella dell'uomo cogli animali. Dove si vede come l'illustre, ma poco pietoso professore, si divertisse a sciupare la rete a un ragno che aveva in casa, e come il ragno *apprezzasse*, *distinguesse*, *valutasse*, come fa — quistione di gradi! — l'uomo (p. 146); e come certi insetti, per « *tutela educativa* », fabbrichino il miele, ed altri iniettino le uova nelle carni putrescenti; mentre invece lo *spinarello acquatico*, sempre per la sullodata tutela, si fa il nido con le alghe, e la *raganella marsupiale* ha la borsa per i figli (cap. XI). Poi si ammira la scimmia di Cuvier, che allattava tanto benino il figlietto, meglio di una cristiana, mentre tante donne sono, oibò, capaci di abbandonare la prole! E così via, nei capp. XI-XVI, dove si trova un completo serraglio, nel quale non mancano di figurare il boschimanno, l'ottentoto e tanti autorevoli altri rappresentanti della educazione *umana*.

Lasciando da parte l'argomento delle comparazioni, e venendo a ciò che ho chiamato miscuglio pedagogico, in questo libro troviamo un capitolo di freniatria, dove si parla d'idioti, di pazzi, di delinquenti, con relativi riuscitissimi pupazzetti (cap. IX). Nè manca un capitolo dove si parla di vaiuolo, di congiuntivite, di rachitismo, etc. etc. (cap. XXIV), di pavimenti, di finestre, di lavagne, etc. (ivi).

Oltre a tutto questo, ci sono molte parti del libro (i primi capitoli), che non so davvero come classificare. Possiamo all'ingrosso chiamarle: « orazioni ai maestri ». Hanno tutto il carattere della improvvisazione declamatoria dei giornalisti e degli avvocati. Fa l'impressione che l'autore sia dinanzi a un comizio e predichi. Perciò lunghe tirate contro l'oscurantismo, c'entrino o no, da vero *prete dell'empirismo*; filze d'interrogativi incalzantisi senza che si possa riprender fiato, e ripetenti spesso la stessa domanda; schiere di punti ammirativi; processioni di sinonimi; enfatiche ripetizioni, e tutte le facili abbondanze verbali di chi, improvvisando, va a caccia di quel che deve venir dopo, prendendo tempo col rifriggere il già detto. Queste scritture pedagogiche sono di natura *torrenziale*. I *desiderata* educativi s'accavallano in elenchi interminabili che, se *deca* bastasse, direi decaloghi, per il tono pitonesco col quale sono esposti; i quadri storici sono fatti con tagli netti e crudeli: da un lato c'è il banco degli asini (religione e metafisica), dall'altro, il banco dei bravi scolari (filosofia scientifica).

Si ascoltino un po' i giudizii storici che infiorano i primi capitoli: « Socrate ebbe coscienza della inutilità delle ricerche metafisiche sulla natura, dell'incompetenza del metodo adoperatovi, e sfuggì all'assoluto dominio del dubbio, portando il metodo in un altro campo: nella ricerca interna come fondamento dell'Etica. Egli disprezza la natura; egli dichiara impossibile che se ne raggiunga scienza dall'uomo. Aggiunse l'Etica

all'Ontologia, alla Psicologia e alla Logica. Ma quale Etica? L'Etica soggettiva e ristretta all'individuo greco e alla città greca, la quale non abbraccia l'umanità » (p. 38).

Ogni parola un errore: Socrate porta lo *stesso metodo* dei presocratici nel campo della morale! Ma ha mai distinto il De Dominicis il sensismo dei presocratici dall'idealismo di Socrate? *Disprezza la natura.* E non vi è altra fonte che l'apologista ingenuo Senofonte sulla fisica socratica? *Aggiunge l'Etica all'Ontologia* etc. Ma dove era tutta questa bella roba, prima di Socrate? *L'Etica di Socrate è soggettiva*, *ristretta* etc. Ma non ricorda il De Dominicis per es. il *Gorgia* o il *Critone* di Platone, dove sono delineati *per l'eternità* i caratteri del dovere, come spontaneità e insieme obbligo morale, come assolutezza e universalità, come incondizionalità? Sa il De Dominicis quale difesa dello stato e della legge, non di Atene, ma di tutta l'umanità presente e futura, fa Socrate a Critone? E gli pare ristretto all'individuo e alla città greca il concetto della sanzione, come è delineato nel *Teeteto?* (*Teeteto*, 176, 177).

Come combatte Socrate, così il De Dominicis combatte in generale la metafisica, attribuendole gli errori più ingenui e ridicoli. Ecco ad esempio un capo d'accusa: la metafisica è incapace di dare un concetto dell'educazione morale, perchè « l'idea da essa propugnata della volontà come cosa a sè, la persuasione che il buon volere possa formarsi con sermoni e con precetti, hanno intristito e reso vano anche un sì alto argomento » (pag. 66). Ma in quale filosofo, degno di questo nome, il De Dominicis ha trovato una tale *teoria* (!) della volontà?

Un altro: tutto lo scolasticume delle regolette didattiche (contro le quali il De Dominicis si scaglia con più parole che esse non meritino), secondo il nostro autore, deriva dalla metafisica. Ed ecco molte energiche tirate d'orecchie alla metafisica, perchè non fa quello che non è mai stato suo compito di fare. Dice infatti il De Dominicis: « Domandiamoci: quale parte davvero notevole ha avuto la metafisica nel mettere la natura in servigio dell'uomo? Non neghiamo che la metafisica in alcuni momenti della storia, e per una cerchia ristretta d'individui, valse ad elevare moralmente l'uomo, ma nulla essa ha fatto o poteva fare per emanciparlo materialmente » (p. 48). Ma, se la filosofia avesse un intento pratico, non sarebbe più la filosofia. E il suo pregio scientifico sta appunto nella mancanza di valore economico. E il prof. De Dominicis darebbe certo del matto a chi lo rimproverasse perchè fa il professore e non, ad esempio, il costruttore navale. È proprio così: la metafisica non ha mai insegnato a cavare un ragno dal buco. Queste abilità le ha la pedagogia sperimentale. E non c'è rimedio: il pratico non è il teorico. E anche la pedagogia, se vuol chiamarsi scienza e non empiria, deve rinunziare, o rimandare ad altra sede (che è lo stesso), le escogitazioni igienico-didattiche etc., e ricercare, senza altra preoccupazione, la natura della mente umana come fantasia, come logica, come attività pratica, e indagarne le vie, indipendentemente da ciò che non è umanità.

Leggo ancora: il sostrato della metafisica è « la coscienza supposta avere (*sic*) un valore primo. Esso riflette l'orgoglio del selvaggio e la boria dell'umanità infantile » (p. 77). Teologia e metafisica « non escono dal soggetto; entrambe non hanno altro laboratorio che la coscienza » (p. 83) Il De Dominicis, invece, vuole il metodo obbiettivo, i fatti. In che laboratorio abbia costruito questa sua persuasione è chiaro: non in quello della coscienza (perchè, in tal caso, sarebbe un metafisico anche lui); forse in quello della incoscienza? Perchè, per uscire dal soggetto, c'è un sol modo: essere *amens*.

Per finire: il De Dominicis, venendo a parlare delle presenti condizioni della cultura filosofica italiana e di quelli che, con mal celato disprezzo, chiama cenacoli metafisici, scrive: « Vi sono bagliori crepuscolari di superstiti idee metafisiche, ma la metafisica non la s'incontra più. Non la incontri più nella corrente culta dell'opinione pubblica; non la incontri nel giornale, nella rivista, nel romanzo o nel dramma (*e nemmeno al caffè!*); non la incontri nel mondo del sapere; non la incontri nelle aspirazioni popolari convergenti a felicità e a benessere. Per accorgersi che essa è stata al mondo, occorre origliare la (*sic*) cattedra di qualche ateneo » (p. 49).

Al prof. De Dominicis non resta, infatti, in questo caso, se non l'*origliare;* perchè egli non incontrerà mai la metafisica, — come non l'ha mai incontrata « nelle nebbie e vaporosità di Hegel » e negli « artifizii di Platone » (p. 205).

GIUSEPPE LOMBARDO-RADICE.

FRANCESCO COLAGROSSO. — *Stile, ritmo e rima.* Memoria letta alla R. Accademia di archeologia, lettere e belle arti di Napoli. — Napoli, 1907 (8.°, pp. 109).

È una memoria di pagine 109, intesa a confutare un saggio mio (1) di appena 29. Grazie mille dell'onore!

So bene che spesse volte la confutazione richiede più tempo e più spazio della esposizione di una teoria, e che, — come disse il Goethe quando confutava Diderot, — si fa presto a mettere una matassa arruffata in mano ad un pover uomo, ma a distrigarla ci vuole del bello e del buono.

Nulladimeno, la confutazione propinatami dal Colagrosso mi fa troppo onore, in quanto all'apparecchio accademico e alla mole; troppo poco, in

(1) *Stil, Rhythmus und Reim in ihrer Wechselwirkung bei Petrarca und Leopardi* (pubbl. nella *Miscellanea di studi critici edita in onore di Arturo Graf,* Bergamo, 1903).

quanto al peso reale. Vedo gran numero di osservazioni che toccano, svolgono, rischiarano e spesso oscurano e sfigurano il mio pensiero; nessuna, che lo colpisca.

Per fissare meglio i caratteri artistici di una poesia io ho tentato di stabilire due punti di vista distinti, *non diversi:* una prospettiva relativamente esterna in cui si guarda al fenomeno acustico, più o meno musicale, melodico, ritmico della poesia; ed una prospettiva relativamente interna in cui si osserva il fenomeno psichico, affettivo, più o meno sentimentale o intellettuale. E ho cercato di dimostrare, con alcuni esempii concreti, come in certe poesie del Petrarca e del Leopardi e in certi canti popolari il critico possa scorgere le diverse relazioni, compenetramenti, dissidii ed unioni dei due fenomeni. In realtà, le gradazioni e le sfumature che corrono dal più vuoto e suonante tintinnìo delle rime e dalle più meccaniche battiture dei ritmi al più astratto ed inafferrabile discorso filosofico, sono infinite.

Designare una data poesia o parte di essa, un verso, una rima, una strofe come acustica, ed un'altra come psichica (nel mio trattatello ho adoperato invece di *psichico* il termine di *stilistico*) è perciò sempre una determinazione relativa ed implica un confronto. Stilistica in quanto.....? Acustica relativamente a che? — alla tal lingua, alla tale epoca di lingua, al tal carattere di poesia, di verso, di ritmo ecc. ecc. Coi confronti nella storia dell'arte non si finisce, e dovremmo perderci in un abisso di relativismo, se non vi fosse qualche cosa di assoluto su cui basare il giudizio del critico. Questa base è semplicemente l'ingegno del critico stesso, la sua facoltà di intendere l'opera in questione; è la sua interpretazione. Ma anche questa, obbietta il Colagrosso, è relativa; l'interpretazione può esser buona, mediocre, erronea; la sola giusta interpretazione è un astratto che non esiste. Va bene. che non esiste, e appunto per ciò bisogna cercarla, farla, attuarla, avvicinarcisi passo per passo. Essa non è un'astrazione, essa è un *imperativo.* Se il Colagrosso la crede un astratto, con che dritto allora, con che ragione vien egli correggendo qua e là i miei giudizii estetici? La più concreta realtà è appunto quell'imperativo, è il *fiat!* creatore; poichè la realtà *diventa* sempre e non *è* mai.

Abbiamo dunque per conoscere il carattere acustico-stilistico di una poesia due mezzi, dei quali il secondo presuppone il primo: l'intuito estetico e i confronti storici e psicologici. Il Colagrosso è abbastanza ingenuo per credere che l'uno di questi due escluda l'altro. « Per spiegare la natura, la struttura, la qualità d'un verso bisogna muovere, dice il Vossler, dall'intento artistico del poeta. E con gli intenti artistici di Jacopone da Todi possiam noi spiegare quella veramente notevole varietà di ritmi, che offrono le sue poesie? Non la spiegheremmo affatto, chè d'intenti artistici del nostro buon giullare di Dio non è proprio il caso di parlare [E allora perchè l'avete messo nella vostra storia letteraria?]. Dobbiamo invece rintracciar le fonti di essa negl'inni sacri latini ecc. L'origine de' ritmi iacoponici non è subiettiva, ma storica » (p. 107).

Il Colagrosso ha interamente frainteso l'indole del mio lavoro e confessa di non sapere che cosa sia una storia dello sviluppo acustico-stilistico di certe forme metriche quale il sonetto o l'ottava rima. Non è certo, son d'accordo con lui, la storia degli schemi ABBA ecc.; non è l'avvicendarsi delle convenzioni letterarie: ma è appunto quel ch'egli nega, cioè la storia degli stati psichici in quanto riflessi e riconoscibili nei sonetti e nelle ottave, cioè nelle convenzioni apparentemente fisse e pietrificate; è appunto quella storia ch'egli dice tracciata dal Carducci nei due sonetti: *Breve e amplissimo carme* e *Dante il muover gli diè del cherubino:* con la sola differenza che il Carducci racconta tale storia a scopo di esaltazione e edificazione, ove noi dovremo farla con intenti scientifici.

In una simile storia prevale ora l'interesse prammatico per i fatti concreti; ora l'interesse astratto per le relazioni, che corrono da uno stato psichico all'altro. Avverto che nel mio saggerello prevale quest'ultimo e son ben persuaso che il mio contributo alla storia prammatica e aneddota del verso è presso che zero. L'unica ipotesi in questo campo modestissimamente da me avanzata è, che il madrigale insieme con la musica madrigalesca formi una specie di anello di congiunzione fra i metri fissi o architettonici e quelli liberi o organici. Non mi sembra che il Colagrosso sia riuscito a provare il contrario; ma concedo di aver esagerato l'importanza del madrigale; poichè accanto ad esso vi sono, oltre ai modelli antichi dei versi liberi, altri anelli di congiunzione più o meno autoctoni, come, per esempio, le cosiddette *Cacce*, illustrate ultimamente da Francesco Novati (1). In quanto poi alla canzone libera del Leopardi è ben probabile che abbia ragione il Colagrosso che la crede una evoluzione libera ed indipendente della vecchia canzone a versi misti (endecasillabo e settenario).

Ma, in sostanza, il mio lavoro non è inteso ad esibire nuove fonti, bensì a costruire col sussidio dei dati storici un piccolo numero di tipi normali e caratteristici, che possano aiutare ad acuir meglio l'osservazione dell'infinita varietà della poesia. E sono giunto a porre come tipo primitivo quello del canto popolare ove prevale il fenomeno acustico, ove la struttura è musicale e fissa e il pensiero artistico vi si adagia; come tipo moderno, quello della poesia riflessiva, ove il metro si è liberato dalle simmetrie esterne, ove il fenomeno acustico pare informato immediatamente dalle movenze irregolari del fenomeno psichico; ed in mezzo ai due, il tipo intermediario, ove la struttura architettonica, conservata in apparenza, si trova minacciata e minata di già dal pensiero ribelle.

Ora, chi non sia del tutto profano nelle teorie della logica, sa che tipi di questo genere non sono la storia, ma semplici istrumenti per capirla; sa che, per esempio, il tipo della canzone popolare, per quanto

(1) *Studi medievali*, 1907, p. 303 sgg.

primitivo, può benissimo trovarsi rappresentato ancor oggigiorno nella più moderna poesia. Ne troviamo bellissimi campioni fra le liriche di Salvatore di Giacomo.

Nè ho mancato di mettere in guardia il lettore contro quanto vi ha di naturalistico, di dommatico ed inesatto in queste costruzioni tipiche. Ciò non ostante, il Colagrosso fa finta di non accorgersene, poichè così egli trova modo di correggere, di contraddire, di confutare con un par di dati storici le mie astrazioni. Se io parlo della canzone leopardiana come di un tipo caratteristico, egli mi fa osservare che la canzone presso il Leopardi ha subìto molte modificazioni, e che è erroneo parlare della canzone leopardiana senz'altro. Grazie, lo sapevo anch'io. Se io dimostro che il canto popolare ha la tendenza a spezzare ed impicciolire le unità ritmico-stilistiche, mentre la canzone letteraria tende *anche* ad allargarle, egli mi ribatte che simili spezzature o decomposizioni non sono però avvenute nella poesia popolare italiana. Grazie, ma sono avvenute in Ispagna, in Francia, in Provenza e altrove. Della poesia popolare italiana noi non conosciamo se non l'ultima fase, in cui gli schemi non hanno più l'elasticità originaria.

Insomma, cotesta maniera di confutazione è un po' pedantesca, non giova nulla alla causa in questione, e ridonda tutta in onore del critico; il quale, con poca spesa intellettuale, fa la bella figura dell'uomo coscienzioso e ben informato. Così il Guicciardini rivedeva le bucce al Machiavelli; così il D'Ovidio le rivede al De Sanctis; e così, scendendo a proporzioni assai minori, il Colagrosso le rivede a me.

Finisce per accadere che la tendenza polemica guasta la ricerca e, per la smania di aver ragione, si perde la verità. Anche nelle sue correzioni estetiche il Colagrosso l'ha spesse volte perduta. Per quanto aperto e sensibile all'arte del verso, egli si lascia facilmente sospingere nel punto opposto a quello scelto da me, e ricade così in analisi formalistiche e grammaticali, ove io credo di essermi elevato all'interpretazione artistica. Bastino due esempii.

Ho detto che negli ultimi versi del *Sabato del villaggio:*

> Godi, fanciullo mio; stato soave,
> Stagion lieta è cotesta....

la parola *stato* porta un accento stilistico, cioè enfatico e affettivo. Il Colagrosso ribatte: Veramente l'accento stilistico cadrebbe piuttosto su *soave* che su *stato*, perchè *soave* ha nel contesto più valore di *stato*, di cui si potrebbe far anche di meno, seguendo subito *stagion* che significa la stessa cosa (p. 89). Ed io rispondo: Leopardi non si ripete. *Stato* significa tutt'altra cosa che *stagion; stato* accenna al contenuto, *stagione* alla forma, ossia alla breve durata della giovinezza; lo stato è qui un *modo*, non un tempo: è una condizione, una disposizione di soavità; e l'intendimento del Leopardi è, se non sbaglio, su per giù questo: Ragazzo mio, tu ti trovi in una certa situazione psichica, in uno stato: góditelo!

è lo stato della stagion *lieta* — e qui, sì che l'accento enfatico batte sull'aggettivo. Fatelo battere anche sull'aggettivo di *stato* ed avrete la monotonia didattica:

stato soáve
stagion liéta.

Nel rispetto toscano:

Quando passi di qui, pássaci onesta,
Che la gente non dica che ci amiamo...

ho segnato un accento enfatico su *pássaci*, e il Colagrosso corregge: « Che non cada l'accento stilistico su *passaci*, facilmente ci convinciamo, riflettendo, ch'esso farebbe il danno di *onesta*, che è il vero « mot de valeur » della proposizione » (p. 59 s.). Non ho negato l'accento su *onesta;* anzi, ho detto che nella canzone popolare domina la rima stilistica. Nulla di meno l'accento di *pássaci* è più forte di quello su *onesta*. Vi son due modi di passare. La ragazza deve, passando innanzi alla casa del suo amante, procedere, camminare, tirar via. Dopo il principio: *quando passi di qui*, ci aspetteremmo tutt'altro che il consiglio di *passare*, e appunto perciò su *pássaci* batte l'accento. Mettete invece tutta la forza su *onesta* ed avrete villanamente offeso la vostra innamorata, facendole capire che l'onestà non sia poi fra le sue abitudini.

E così potrei riempire anch'io 109 pagine per confutare le confutazioni del Colagrosso.

Heidelberg. KARL VOSSLER.

F. C. S. SCHILLER. — *Idealism and the dissociation of personality*. — W. C. GORE, W. JAMES, F. C. S. SCHILLER. — *The mad Absolute* (nel *Journal of phil. a. psych. a. scient. meth.*, vol. III, 1906, pp. 477-82, 575-7, 656-7, vol. IV, 1907, pp. 18-21).

Vogliamo informare i nostri lettori di questa controversia, che si è testè svolta nella nota rivista filosofica americana, perchè essa ci porge un esempio spiccato di un certo modo frivolo e scherzoso di trattar la filosofia, che comincia ora a diffondersi per opera di alcuni scrittori inglesi, i quali sembrano voler così riconquistare al loro paese il vecchio titolo di *merry England*. Ma trasportare ai problemi filosofici quel tono che gli oziosi adoperano nei caffè, quando, con animo incommosso e indifferente, buttano fuori paradossi e congegnano obiezioni alle quali essi stessi non credono, tanto per ammazzare il tempo, — non è, veramente, una cosa utile, e neppure, ci sembra, troppo spiritosa.

Il prof. Schiller, — ch'è degli iniziatori del metodo, com'è il promotore della presente discussione, — nota che, tra le maggiori difficoltà del-

l'idealismo monistico a concepire il mondo intero come immanente in uno spirito universale, bisogna contare: 1°) l'*impervietà* degli spiriti, che sembrano capaci di comunicar tra loro solo mediante complicati codici di segnalazioni e l'uso di un macchinario materiale; e 2°) il carattere poco soddisfacente delle relazioni tra gli spiriti subordinati, che si suppongono inclusi nella coscienza universale. Sono relazioni affatto diverse da quelle che accadono in uno spirito umano, tipicamente sano. Se noi le concepiamo come pensieri di uno spirito universale, questo ci si presenta come un gran caos: stranamente rotto in unità, che sembrano indipendenti: in esso ciascuno dei suoi pensieri combatte per proprio conto, e furiosamente, senza riguardo al resto: l'Assoluto appare in contrasto col mondo quale questo ci appare.

Eppure — continua lo Schiller — vi son tanti che hanno fede nella forma idealistica del monismo. Perchè non rendere ad essi il servigio di aiutarli a pensare la loro concezione fondamentale più chiaramente che ad essi non sia riuscito di fare? Perchè non offrire i nostri buoni servigi di avvocati? Se gli idealisti vogliono fare appello all'esperienza e alla prova empirica, la psicologia moderna mette a loro disposizione analogie che possono rimuovere molte delle difficoltà, che li imbarazzano.

E, per quel che concerne l'impervietà e il mutuo escludersi degli spiriti individuali, c'è la teoria della *soglia della coscienza*, mediante la quale si potrebbero concepire gli spiriti individuali come sorgenti dall'elevarsi della soglia della coscienza in uno spirito più grande in cui, benchè apparentemente disconnessi, essi sarebbero tutti intimamente connessi sotto la soglia; cosicchè, abbassando questa, la loro continuità si mostrerebbe di nuovo e i processi mentali passerebbero direttamente da una mente all'altra. Ciò accadrebbe nei fenomeni di *telepatia*; e i monisti idealistici, se vogliono effettivamente dar la persuasione della plausibilità delle loro idee, dovrebbero cercar di assidere la realtà della telepatia su basi innegabili.

Ma altri aiuti può dare la psicologia patologica; e lo Schiller richiama a questo proposito il libro del dott. Morton Prince sulla *Dissociation of personality*, in cui si narrano le tribolazioni della cosiddetta famiglia Beauchamp: di quella Miss Beauchamp, che aveva in sè varie Beauchamp, individui distinti, il santo, l'idiota, il cosiddetto *Sally*, inclusi tutti in un individuo più largo, che era talvolta conscio di essi e attraverso cui alcune notizie passavano talvolta dall'uno all'altro. Le varie Miss Beauchamp erano, a quel che appariva, personaggi indipendenti, che si conoscevano variamente tra loro, si amavano, odiavano, dispregiavano, compassionavano, temevano, combattevano; erano capaci di combinarsi o di opporsi tra loro, e godevano in tal modo della loro vita turbolenta che i più di essi erano determinati a mantenere la loro esistenza, e sentivano la restaurazione della « Miss Beauchamp reale » come la loro propria morte. Da ciò si cava questa gran lezione filosofica, che l'unità di una sostanza comune costituisce soltanto una comunanza molto parziale ed

imperfetta d'interessi, e non è garanzia di armonia nelle operazioni ed aspirazioni della realtà che essa possiede.

Applicando questa lezione all'universo, ossia concependo l'Assoluto come pazzo, tutto si spiegherebbe in modo soddisfacente, e il monismo idealistico verrebbe giustificato. Nella teoria così modificata tutte le esistenze sarebbero personalità secondarie di una assoluta, differenti infinitamente nei loro contenuti, caratteri e capacità, e capaci di coesistenza e di manifestazione concorrente in un grado molto più grande che non fossero i membri della famiglia Beauchamp, in cui questo potere era posseduto solo da *Sally*. Così si spiegherebbero le esistenze in conflitto, e il pluralismo perderebbe un suo forte argomento. La sparizione delle personalità mediante la morte sarebbe un loro temporaneo uscir dalla scena, come accadeva al Beauchamp I o al Beauchamp IV; e potrebbe da ciò dedursi una dottrina della palingenesi e del ricorso in un Assoluto immutevole. Si potrebbe per tal modo stabilire anche, meglio che non si sia fatto finora, la data della creazione del mondo: *creazione del mondo* significherebbe essenzialmente il grande avvenimento della pazzia da cui fu colpito l'Assoluto, della dissociazione dell'Uno originario nei molti; e sarebbe comparabile alla catastrofe, che ruppe nel 1893 l'originaria Miss Beauchamp nelle parecchie che abbiamo ricordato. Continuando nelle analogie, sorgerebbero molti bei problemi; per es., se c'è possibilità per l'Uno di riconquistare l'unità e riassorbire il mondo; o se l'esistenza dell'Uno fu realmente sospesa fino alla restaurazione della sua unità e il riassorbimento dei molti; o se la dissoluzione in una pluralità di esseri sia da considerare come un atto finale e irreparabile, involgente la permanenza di una pluralità così generata, — senza cioè la speranza di trovare pel mondo un medico, quale Miss Beauchamp trovò nel dott. Morton Prince.

Lo Schiller conclude ricordando le idee del pessimista Mainländer nella *Philosophie der Erlösung*, pel quale l'Uno si è suicidato rompendosi nei molti, e questi sono morenti, cosicchè l'universale miseria finirà con la morte universale. E nota che la repugnanza che desta l'*Assoluto pazzo* è nient'altro che un pregiudizio etico; e che, se la pazzia è nel mondo, è chiaro che l'Assoluto dev'essere in qualche modo pazzo, e l'ipotesi esposta non varierebbe in altro se non nell'attribuire un grado più alto a tale follia.

Allo Schiller ha risposto il Gore, il quale osserva che egli non intende bene se l'articolo, — che abbiamo riassunto e in parte tradotto — sia serio o burlesco, quantunque inclini alla seconda opinione; ma che, in ogni caso, lo scherzo è portato tropp'oltre, e ricade sul pluralista. Il monista, infatti, potrebbe rispondere: Perchè *pazzo?* Pazzo, perchè *pluralistico?* E allora l'esigenza dell'Assoluto è l'esigenza della saviezza, integrità, salute, che deve riunire e saldare gli elementi isolati ed insani, ciecamente pluralistici.

Ma il James — il quale sembra, da un pezzo in qua, andare in cerca

di tutte le occasioni per spendere la bella riputazione da lui acquistata di forte psicologo, mercando in cambio discredito, — è intervenuto anche lui per ribattere: 1°) che il Gore sembra intendere il processo come temporale, il che non sarebbe idealisticamente ortodosso; e 2°) che non gli giova neppure intenderlo come non temporale, ossia come se l'Assoluto fosse eternamente tre cose: il suo puro identico sè stesso, l'emanazione finita o creazione, e il riassorbimento. Ma, sopratutto, al James preme chiarire: che c'è qualcosa di ben importante nel tentativo del suo amico Schiller. « L'Assoluto è certamente una delle grandi ipotesi della filosofia, e dev'essere discusso a fondo. I suoi avvocati lo hanno di solito trattato soltanto come una necessità logica, ed hanno usato, per quel che mi sembra, una logica molto cattiva. *È tempo che l'ipotesi di una coscienza del mondo sia discussa seriamente, come noi discutiamo ogni altra questione di fatto; e ciò significa induttivamente, e alla luce di tutte le analogie naturali che si possono addurre. Nessuna filosofia può mai far altro che interpetrare il tutto, che è sconosciuto, secondo l'analogia di alcune parti che noi conosciamo* ».

Finalmente, lo stesso Schiller risponde al Gore: che, nel caso del monismo, la pazzia concernerebbe l'Assoluto stesso; laddove, nel caso del pluralismo, sarebbe solo di alcune delle sue parti, e nelle altre l'universo potrebbe essere buono, ed anche migliorabile con l'eliminazione degli elementi turbolenti. Nè è esatto che l'universo sia folle solo in quanto pluralistico: il pluralismo, in cui si è rotto l'assoluto, è di tal fatta, da far dubitare se quello sia *compos sui*. Nè si può concepire l'Assoluto come l'elemento sano, perchè, secondo l'analogia, l'Assoluto stesso è pazzo.

A noi, veramente, in tutta questa discussione sulla pazzia, — che abbiamo riferita come una mera curiosità, — non ci sembra di vedere altri pazzi che coloro i quali vogliono trattare i problemi filosofici col metodo empirico od induttivo, e considerano i supremi concetti della filosofia come fatterelli di esperienza. Se non si è ancora compreso questo: che non i fatti della *dissociazione della personalità* o della *telepatia* possono essere basi della filosofia; ma che l'elaborazione logica della filosofia deve porgere il criterio per spiegare quei fatti stessi; è vano discutere di metafisica. Si scriveranno favolette più o meno insulse, come nei *Riddles of the Sphynx* dello stesso prof. Schiller. Il quale suole lamentare anche che la filosofia abbia abbandonata la forma fantastica e mitologica; ed egli, per suo conto, si sforza di foggiare artificialmente nuovi miti filosofici. E dire che certi filosofi, — i cosiddetti idealisti, — avevano finora pensato che il progresso della filosofia fosse consistito nel passar dalla mitologia al pensiero, dal pensiero semifantastico al pensiero logico! Evidentemente, bisogna tornare indietro; e cercare i nostri modelli, non in Spinoza o in Kant, ma negli anonimi creatori delle religioni popolari.

B. C.

H. Kleinpeter. — *Die Erkenntnisstheorie der Naturforschung der Gegenwart.* Unter Zugrundlegung der Anschauungen von Mach, Stallo, Clifford, Kirchhoff, Hertz, Pearson und Ostwald. — Leipzig, Barth, 1905 (8.°, pp. XII-156).

Wendell T. Bush. — *Avenarius and the standpoint of pure experience.* — New York, Science Press, 1905 (estr. dagli *Arch. of phil., psych. a. scient. meth.*, 8.°, pp. IV-79).

Oskar Ewald [D.r O. Friedländer]. — *Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus.* Eine erkenntnisstheoretische Untersuchung über das Verhältniss von Wert und Wirklichkeit. — Berlin, Hoffmann, 1905 (8.°, IV-177).

Di questi tre libri, i primi due sono una calorosa difesa delle teorie del Mach e dell'Avenarius, il terzo ne è una critica a fondo. Il Kleinpeter e il Bush sostengono entrambi il carattere puramente descrittivo della scienza; ed entrambi rifiutano la filosofia: l'Ewald combatte invece ogni forma di relativismo filosofico, e quella dell'Avenarius in particolare, che gli sembra un caso estremo di relativismo, anzi un vero e proprio *impressionismo* filosofico.

Il Kleinpeter si pone dal punto di vista di Protagora: ogni conoscenza appare dapprima come produzione di un individuo: l'eguaglianza di tutti gli individui pensanti è soltanto un'ipotesi. L'unico scopo di ogni scienza è non la certezza oggettiva, ma la convinzione soggettiva. La scienza non serve ad altro che a risparmiarci la fatica del dare il nostro assenso personale a tutte le verità sviluppate nel sistema. La verità di alcune proposizioni deve essere conosciuta personalmente dall'individuo: la scienza c'insegna solo che, date quelle proposizioni, una serie di altre sta con la prima nello stesso grado di certezza. È questo il principio dell'economia del pensiero. La scienza non contiene il sapere, ma ci aiuta ad acquistarlo. Non è — si dice a p. 13 — un magazzino di sapere bello e fatto, ma solo un'istruzione per procurarselo: press'a poco come un libro di cucina (*ein Kochbuch*), che non contiene le pietanze, ma c'istruisce sul modo di prepararle. L'atto di conoscenza è quindi un atto di volontà. L'attività del ricercatore, che è volta al conoscere, e le azioni volontarie che terminano nel movimento delle nostre membra, appartengono alla medesima classe. Dove sono le verità assolute? La scienza naturale c'insegna che l'uomo è una creatura con molti difetti ed imperfezioni; ed inoltre è in un processo di svolgimento spirituale, che non si sa dove lo condurrà. È pensabile un mondo, in cui nessuna scienza sarebbe possibile. Se noi abbiamo ora una parvenza di scienza, gli è perchè c'è nel corso della natura una regolarità, che potrebbe non esserci; e anche per un'altra combinazione favorevole, l'omogeneità degli individui umani rispetto alle funzioni conoscitive, la quale omogeneità potrebbe anche non essere.

Ciò che chiamiamo la nostra scienza, insomma, dipende solo dal felice e casuale adempimento di due presupposti: essa è un *accidente fortunato*.

Similmente, il Bush (sebbene con forma di esposizione molto più ordinata ed elegante; il Kleinpeter scrive pessimamente): la scienza deve essere descrizione e non già spiegazione (*explanation*) dell'esperienza: descrizione, semplice e completa quanto più è possibile, priva di predicati esistenziali ossia di pretese oggettive. Non ci sono verità oggettive, al disopra degli dèi e degli uomini, come gli antichi Greci immaginavano.

Quale funzione spetta, in tal caso, alla filosofia? La filosofia — dice il Kleinpeter — sta in intima connessione con la fisica: è una fisica nel senso largo della parola, in quanto per filosofia s'intende l'arte di formare una concezione comprensiva della vita, che deve dare una specie di schiarimento o avviare ad intender quei punti sui quali la scienza stessa non può insegnar nulla. Checchè si pensi circa il valore o non valore di un simile modo di produzione, questo è certo che la filosofia non può mai entrare in conflitto con la scienza, di cui è un prolungamento più o meno ammissibile. La filosofia pone ipotesi, che scientificamente non si possono mai provare.

In conformità di ciò, il Kleinpeter manifesta le più eretiche opinioni circa i problemi filosofici. La dottrina della conoscenza è una scienza esatta appunto come la matematica (!) o la linguistica (!!); o, se non è, deve diventar tale (p. 4). L'*Io* non è altro che una paroletta, il cui scopo è di mera utilità, e consiste nell'aiutarci a formare proposizioni come *Io distinguo giorno e notte*, *Io paragono fenomeni di suono e di luce*, *Io apprendo* ecc. (p. 31). E il K. tratta senza riguardo tutti i filosofi, fuorchè Protagora, che gli è caro quanto è caro ai seguaci del nostro Ardigò. Protagora, infatti, ebbe il merito di contrapporsi agli Eleati, « i veri avvelenatori di tutto il pensiero filosofico occidentale » (p. 143). La simpatia verso di lui non può non essere accresciuta dalla critica che gli mosse Platone, il quale accettò i pensieri degli Eleati e ne promosse la fortuna (p. 143, cfr. p. 8). I sistemi, come quelli di Platone, si possono dimostrare oggi, con tutta l'esattezza desiderabile, come affatto insostenibili (p. 5). Il *cogito ergo sum* di Cartesio è o vuoto o falso (p. IX). Kant pretende che la sua critica della ragione sia indipendente da ogni esperienza; ma egli avrebbe potuto dire solo che tale era la sua ragione, giacchè quale fosse quella degli altri uomini non sapeva (p. 144). Tolta l'antitesi fra l'io e le cose, il lavoro di Kant perde ogni significato (p. 146). Poveri pazzi son coloro che ancora tengono alla mostruosa Idea di Hegel ed attribuiscono alla logica una forza creatrice di nuove verità (pp. 99-100).

Più recisamente, il Bush è di avviso che lo studio delle opere dell'Avenarius possa contribuire a soddisfare il bisogno moderno di liberarsi da ogni metafisica. I concetti della metafisica o aiutano alla *descrizione dell'esperienza* o sono un niente, perchè si aggirano su ciò che è lontano da ogni possibile osservazione. La metafisica risponde all'atteggiamento medievale e monacale, per cui si cerca una realtà dietro l'apparenza. Vi

saranno forse sempre coloro che la coltiveranno; ma la questione è poi, se codesta loro letteratura meriti rispetto.

Rivendicare la filosofia contro un tale indirizzo, è facile; e tale cómpito assume l'Ewald; il quale, dopo aver combattuto in un altro suo libro, il relativismo etico del Nietzsche, combatte, in questo, il relativismo gnoseologico dell'Avenarius. Come si è già detto, l'Ewald vede nell'Avenarius il più radicale e conseguente dei pensatori antimetafisici. L'empiriocriticismo di lui ha un'efficacia negativa ed un'altra positiva: la prima si presenta come l'eliminazione di ogni metafisica, la seconda come la creazione di un nuovo concetto universale: la prima consiste nella dottrina dell'*introiezione*, la seconda nel *principio del minimo sforzo*, che il Mach chiama *principio dell'economia*. L'introiezione è un tentativo, singolare nel suo genere, di risolvere i concetti di spirito e coscienza. Com'è noto, per l'Avenarius l'uomo isolato avrebbe il concetto naturale del mondo: esso raggrupperebbe i fenomeni, fisici e psichici, — divisione che per lui non esiste ancora, — intorno al centro puramente formale della sua persona. Quei fenomeni sarebbero tutti elementi del mondo esterno, il quale per altro non avrebbe rilievo come tale mancando del suo correlativo. Solo nel punto che l'individuo si mette di fronte al suo simile, la concezione naturale si altera e comincia l'errore. L'individuo inserisce allora nell'altro i fenomeni, li trasporta nell'interno di quello; cosicchè si ha allora una duplicità, oggetti e percezioni di oggetti. Come nell'ebrietà alcoolica, l'uomo vede qui i fenomeni raddoppiati, una volta nello spazio esterno fisico, un'altra volta nello spazio interno psichico. La concezione naturale del mondo è il contenuto di un'asserzione, e non è ancora l'oggetto di un problema: ed è la concezione assoluta. L'errore dell'introiezione è prodotto della vita sociale: la liberazione da esso è l'opera della filosofia, che deve criticare le coppie d'interno ed esterno, spirito e corpo, pensiero ed essere, esperienza e conoscenza. Ma l'Ewald prova che l'Avenarius non è riuscito nel suo tentativo di svelare come illusione la duplicità di essere e coscienza, e di cancellarla radicalmente con l'eliminazione dell'introiezione: con questa, egli non giunge se non a un'anima, che è soltanto una modificazione del soggetto corporeo: tutt'al più, la teoria può giovare per criticare alcune forme particolari di errori filosofici. La polemica contro la metafisica fallisce al suo scopo, e cade in una *petitio principii* perchè introduce surrettiziamente i concetti di cui vorrebbe spiegare la genesi. — Anche il principio del minimo mezzo è dall'Ewald criticato con buoni argomenti filosofici: mostrandosi che quello, che dovrebbe essere il più alto criterio della verità, non ha valore logico, essendo risparmio di forza e valore logico concetti affatto disparati. Ancor una volta, con l'Avenarius, lo psicologismo mostra la sua incapacità filosofica: con la psicologia si ottengono descrizioni, ma non già valori logici.

E noi non possiamo non esser d'accordo coll'Ewald nelle sue critiche contro l'Avenarius e la scuola dell'Avenarius, e nella sua difesa dal punto di vista filosofico. Ma non ci sarebbe parsa fuori luogo una più larga in-

dagine degli elementi di verità del pensiero dell'Avenarius. I quali, per noi, si riducono a tre, e sono: 1º) Il concetto economico della scienza, che ci sembra contenere una profonda comprensione del carattere delle scienze naturali. *Quel concetto diventa assurdo solo quando viene esteso alla filosofia, o in base di esso si nega la funzione della filosofia.* 2º) L'esigenza di superare il dualismo di interno ed esterno, spirito e materia ecc.: inappagabile senza dubbio col metodo psicologico e richiedente una trattazione rigorosamente speculativa, ma che l'Avenarius ha il merito di avere fortemente sentita. 3º) L'esigenza di una concezione naturale della realtà, non alterata da astrazioni. L'Avenarius, erroneamente, la fa poi consistere in una esperienza pura (da questa sua veduta deriva la metafisica del Bergson); ma tale errore non distrugge l'importanza della tendenza. L'*esperienza pura* è la formulazione imprecisa — direi, la traduzione mitologica e popolare, — di ciò che la filosofia speculativa conosce come il *concetto puro*, come il pensamento concreto e non astratto del reale nella sua integrità e nella sua vita. Per queste ragioni accade che, leggendo l'antimetafisico Avenarius, noi ci troviamo nel pieno dei problemi metafisici, che quel forte ingegno, appunto perchè forte, non riuscì a evitare nè a far dimenticare ai suoi lettori.

B. C.

VARIETÀ.

I.

INSEGNAMENTO SUPERIORE DELLA STORIA E RIFORMA UNIVERSITARIA.

Nel 1904, quando nel mondo universitario francese si discuteva molto animatamente sulla trasformazione della Scuola normale di Parigi e sulla nuova legge che faceva a tutti i giovani obbligo del servizio militare biennale, prevedendosene da molti conseguenze non liete per le Università di provincia; la *Revue de synthèse historique*, una benemerita rassegna diretta da Henri Berr (1), apriva una inchiesta sull'insegnamento superiore della storia ed il signor L. Barrau Dihigo diffondeva largamente un quistionario, in cui quello speciale problema era presentato nella sua necessaria connessione con molti problemi dell'insegnamento superiore, e la questione dell'ordinamento pratico delle Facoltà universitarie si intrecciava con qualche altra di carattere più generale e teorico, come sarebbe quella dei rapporti fra certe scienze e certe discipline, della posizione che ad esse compete nella classifica del sapere, ecc. Sono da sostituir *Istituti* speciali alle attuali *Facoltà* universitarie? Son da ravvicinare, e in che misura, le Facoltà di Diritto a quelle di Lettere? Si deve tener unita la storia con la geografia? Sarebbe desiderabile una fusione dei grandi Istituti di storia e d'erudizione di Parigi? Che ampiezza deve darsi allo studio della metodica nelle Università? Quale forma e carattere si reputa più acconcio all'insegnamento superiore: corsi pubblici, conferenze per i soli studenti, esercitazioni di seminario? Quale il cómpito e la missione delle Università regionali? Queste ed altre, subordinate ed implicite, le domande del Barrau Dihigo ai professori di Francia. I quali, a dir il vero, non hanno risposto numerosi nè tutti con grande ampiezza di vedute, all'appello, frustrando un po' le speranze dell'ottima *Revue de synthèse*. Abbiamo tuttavia letto con molto interesse le 15 risposte inviate da 12 professori di storia e da 2 giuristi delle Università di Bordeaux, Nancy, Lille, Lyon, Poitiers, Clermont-Ferrand, Caen, raccolte poi in un fascicolo a parte: *Nos Enquêtes : L'Enseignement supérieur de l'histoire*, Paris, Cerf, 1906, pp. 74.

---

(1) Vedi intorno ad essa *Critica*, I, 49-56.

Io non dirò che il mio pensiero si accordi sempre con quello degli egregi maestri transalpini, almeno in ciò che riguarda le questioni generali, poichè, in fatto di ordinamenti universitarii francesi e sul meglio e sul peggio che possa farsi di essi, io non ho competenza di sorta. Anzi, non dirò neanche che quegli scrittori siano stati tutti, a mio parere, all'altezza della questione ed abbiano avuto il senso profondo della sua importanza. Taluno d'essi brancica nel vuoto e dimostra poca, troppo poca familiarità con discussioni siffatte; un altro rimpiccolisce miseramente le questioni che ha fra le mani; parecchi sono irretiti nelle maglie di un empirismo cieco o son presi dalle preoccupazioni di una falsa democrazia, per cui non mostrano di sentirsi gran che urtati all'idea di trasformar le Università in altrettanti abbeveratoi pubblici, dove ogni passante possa senza sforzo e senza spesa dissetarsi a volontà. Quasi tutti si dichiarano contrarii alla istituzione di corsi di metodologia nelle Università provinciali. E passi; sebbene — sia detto fra parentesi — non si intende se questa « metodologia » venga presa come teoria e precettistica della indagine storica, o come complesso di norme pedagogiche da impartire ai futuri professori, sull'insegnamento della storia nelle scuole secondarie. Ma curiose le motivazioni di taluno: che cosa serve « immagazinar teorie e sistemi che si rischia di non digerire e d'applicare a diritto ed a traverso? » (p. 12). Al più, poche lezioni iniziali ogni due o tre anni, al rinnovarsi del corpo studentesco. Di questo insegnamento basterebbe che tenesse per sè « il monopolio » Parigi, « sans qu'on s'en affligêat immodérément en province ». Che ne dite di questa specie di generatrice centrale delle energie pedagogiche e metodologiche della Francia intiera? Non parlo poi dell'uso larghissimo che si fa di frasi come queste: « storia politica », « storia sociale », « storia economica », con tendenza a considerarle come altrettante storie, che può esser bene insegnar tutte quante e collocar vicine dentro le Università, ma che in ogni modo sono « varietés de l'histoire ». Manco dirlo, la storia dell'arte, delle idee, della religione, anzi la « storia della evoluzione delle idee letterarie, artistiche, religiose, sono addirittura tutt'altra cosa; son « l'affaire des philosophes, des philologues ou des littérateurs! » (p. 12). Qualcuno parla ancora, beato lui, della « sintesi definitiva », di cui l'Università ideale dovrebbe essere la grande fucina, per lo sforzo comune di maestri e discepoli e per il tramite di analisi incessanti. L'Università ideale, dico, non l'Università come adesso è e come, dopo tutto, è necessario o inevitabile che sia. Perchè molti di quei professori, già lo accennai, ritengono come un loro dovere quello di corrispondere alle esigenze della democrazia moderna e adempiere, con altrettanta moneta spicciola di lezioni popolari, i doveri dell'ospitalità verso la cittadinanza che li accoglie; si preoccupano molto di dettare corsi che siano, almeno in parte, accessibili a tutti; concepiscono la cattedra universitaria quasi più come divulgatrice che non come elaboratrice del sapere scientifico. Ahimè, si osserva amaramente, « il gusto e l'abitudine degli studii disinteressati son usciti di moda e quel che domanda la nostra de-

mocrazia non è tanto il progresso della scienza quanto la divulgazione dei risultati acquisiti! ». Benissimo; ma se questo è vero, il problema universitario si semplifica d'un tratto enormemente: via le Università! A che servono?

***

Ma mettiamo da banda queste divergenze, che qui non interessano. Ciò che voglio rilevare è un altro ordine di idee e di aspirazioni, che sono il succo migliore dell'inchiesta. Dal volume della *Revue de synthèse* si possono qua e là spigolare molte giuste osservazioni sulla necessità di stabilire un più intelligente coordinamento degli studii storici e di quelli giuridico-economici; di creare insegnamenti misti per le due categorie di allievi; di fondere magari le due Facoltà o almeno erigere Istituti dove collaborino gli storici dell'una e dell'altra. Non la pensano così il prof. Prentout ed i suoi tre colleghi di Caen: visto e considerato che nelle Università « nos étudiants y viennent apprendre un métier, ils veuleut s'ouvrir une carrière », gli uni cioè diventar avvocati e notai, gli altri professori, perchè ravvicinare in una sola facoltà, in un grande istituto di scienze sociali, il diritto e le lettere? (p. 38). Sciocchezze; anche dato e non concesso che le Università esistano realmente solo per crear avvocati e professori! Ma fuori di questa nota stonata, le altre voci son quasi unanimi. Ed io son lieto di notarlo, perchè si accordano con quelle che anche da noi cominciano a levarsi, sempre più forti ed espressione di bisogni sempre più sentiti. Io mi auguro anzi che il dibattito sollevato oltr'Alpe non si spenga; ma che i nostri lo proseguano, possibilmente con intonazione più alta, con maggior ampiezza di vedute, con più larga partecipazione di giudizii, perchè certi concetti si chiariscano, si diffondano, si impongano. Noi non dobbiamo credere di star molto meglio dei confratelli latini. Illogicità, errori, pregiudizii, piccinerie, deficienze non poche son da toglier via dalle nostre istituzioni universitarie, dal nostro mondo accademico, dalla nostra produzione storica. Abbiamo anche noi l'ordinamento a Facoltà ermeticamente chiuse in sè stesse, con tutte le sue incongruenze pedagogiche e scientifiche; se è vero che è contro la educazione della mente e contro la scienza ciò che è contro la visione piena dei rapporti fra le attività ed i prodotti dell'uomo pensante ed operante nella storia, contro il senso dell'unità della vita, contro la sistemazione organica del sapere. Abbiamo la Facoltà di Legge e quella di Lettere separate come da un abisso, nella quasi impossibilità di poter l'una compiere le lacune dell'altra e con una distribuzione delle materie d'insegnamento non so quanto rispondente al carattere ed agli scopi delle Facoltà stesse. Per tale distinzione, si ritiene necessario ed essenziale alla coltura di chi studia giurisprudenza l'economia politica e la cognizione degli istituti economici, il diritto romano o medievale e l'esame storico della costituzione inglese o germanica; mentre se ne tengono lontani quelli che saranno gli storici dell'antichità classica

e dei tempi più recenti, come se essi potessero fare a meno della nozione dello Stato e del diritto, disinteressarsi delle costituzioni politiche e dei sistemi amministrativi o della struttura economica dei popoli; anzi, come se tutto questo non fosse parte integrale della ricerca storica, non fosse la storia stessa! Gli è che fanno velo le preoccupazioni professionali e pratiche; se no, si potrebbe chiedere se allo studio di quelle discipline non fossero sotto certi rispetti preparati e disposti gli storici della così detta Facoltà di Lettere, più abituati, per tutto l'indirizzo dei loro studii, a ravvicinare ciò che appare diverso e disgiunto alla superficie, più capaci di cogliere la vita del diritto ed i rapporti economici nel loro moto e svolgimento e azione, nelle forze sociali da cui hanno principio e di cui si alimentano, negli influssi vicendevoli con le altre forme dell'attività storica, nei rapporti con l'uomo a cui tutto si riferisce; non fossero preparati, dico, per lo meno altrettanto bene di quel che siano gli allievi legisti, soliti più ad imparare che a ricercare, più a ricevere un certo corredo di cognizioni nella loro sistemazione ultima, con abbondanza di formule e definizioni sbrigative, che a rifare il processo della loro formazione storica. Ma sarebbe una domanda inutile. Ormai non si discute piu: quelle tali discipline storico-giuridico-economiche sono monopolio di una certa Facoltà, e al monopolio nè essa intende rinunciare, nè altri si sentirebbe mai di recare offesa. Racconta Henri Hauser, nella inchiesta che abbiamo innanzi, di una non ricordo quale Facoltà di lettere francese che ebbe a stentar parecchio per conservare ad un suo nuovo insegnamento l'epiteto di « economico », considerato appannaggio dei giuristi (p. 35). E poi io non trovo strano che la Facoltà di giurisprudenza si tenga l'economia politica e la storia del diritto e il diritto costituzionale, ecc.; ma strano, stranissimo che non abbia tutto questo una Facoltà, che educa i giovani all'intelligenza della storia.

E non è solo un abisso, dirò così, legale, tra le due Facoltà di lettere e diritto; non è solo una incompiutezza assoluta ed una irrazionale struttura di quelle; ma ogni affiatamento manca, nel corpo insegnante, fra maestri dell'una e maestri dell'altra. Giuristi ed economisti non pare sentano il bisogno che il diritto romano e costituzionale o la filosofia del diritto dei loro allievi poggino sopra una conoscenza un po' meno superficiale della storia o abbiano il sussidio di un più educato senso storico e filosofico, anche per reagire alle troppe correnti utilitarie ed empiriche a cui più facilmente degli altri sono esposti; letterati e storici, peggio ancora, mancano pur sempre di un vero abito mentale che li porti a considerare, per esempio, la storia del diritto come una medesima cosa con quella « storia » che essi insegnano, e non solamente come una semplice disciplina ausiliaria, utile per studiar meglio certe questioni storiche, ma nulla più. Nel miglior dei casi, non manca loro la nozione astratta di questa verità; ma raramente la nozione si è fatta coscienza e più raramente ancora azione. Che dire poi dei giovani? Sopra dieci studenti della Facoltà letteraria, anche se avviatisi per gli studii di storia antica o

moderna, uno solo forse si affaccerà in qualche aula della vicina — e pur lontanissima allo spirito loro! — Facoltà di Legge; ed è difficile dire se vi è indotto da impulso spontaneo, o da tiepide esortazioni di maestri, o da speranza di poter conquistar più tardi una seconda laurea che apra la via a maggiori guadagni e, chi sa, agli scanni di Montecitorio. Le nostre biblioteche di Facoltà, naturalmente, non sono più avanti. Invano vi cercheresti un volgarissimo manuale di Storia del diritto, anche se, viceversa, vi trovi tutte le più scellerate edizioni di classici latini ed un paio di dozzine di commenti della *Divina Commedia*. Per molti anni — eppur lieti nella memoria! — ho avuto a che fare con una di queste biblioteche; e non c'è stato mai verso di farle comprare un qualunque libro il cui titolo suonasse strane parole di « istituzioni » o « economia » o « diritto ». E il postulante, deluso, sempre più si persuadeva allora di esser soltanto e proprio uno studente di « belle lettere »; sempre meno riusciva a farsi la coscienza di certe specifiche esigenze delle discipline storiche, non appagabili con le molte e svariate lingue e stilistiche e grammatiche, troppo lontane dalla struttura e dal meccanismo della vita sociale perchè possano aiutarne la comprensione, anche se studio di prodotti dello spirito umano esse stesse.

E la nostra produzione storica, emanazione quasi tutta delle Università? Le sue deficienze essa le rivela a prima vista. Cognizione poco diffusa e poco profonda — qualche volta si direbbe meglio crassa ignoranza! — delle discipline giuridiche ed economiche, e per conseguenza inadeguato apprezzamento dei fatti relativi e difficoltà di utilizzare una quantità grande di dati e documenti da cui sarebbero pure rischiarati molti lati d'ombra della storia; un continuo scivolar nel vago, nell'inesatto, nell'improprio ogni volta che si voglia o debba parlare di certi istituti del diritto pubblico o privato, di certi fatti della produzione e della distribuzione dei beni. Chi non si accorge, ad esempio, dell'incertezza e della promiscuità con cui si adoperano in tanti libri di storia le parole di « Stato », « Governo », « Dominio », « Giurisdizione » ecc., o anche « grande » e « piccola industria », « economia naturale », « capitale e capitalismo » ecc.? Ancora: troppo si inclina ad esagerare il valore di ciò che è aneddoto, curiosità, varietà, eccezione, trascurando il resto che è difficile a ritrovare e valutare adeguatamente, senza una speciale coltura che finora non è mai entrata nelle Facoltà di lettere; ed a far posto eccessivo all'erudizione, alla ricerca minuziosa di nomi, date, località e simili. Ed è male. Non che il comune, il permanente, il tipico siano e debbano essere proprio l'obietto unico della ricerca storica, chè anzi il singolo, il vario, il caratteristico, la deviazione dalle tendenze generali permettono assai spesso di scorgere tante altre forze propulsive della storia che altrimenti rimarrebbero all'oscuro; non che certi fatti siano indegni di storia ed altri solamente portino impresso il suggello della storicità, posto che qualunque distinzione dei fatti stessi, in ordine all'importanza loro, è assurda e vi è solo una inclinazione degli uomini di un certo tempo,

come a giudicare in una certa maniera così ad appassionarsi per un certo ordine di questioni che si sentono più vicine ed affini alle proprie, in confronto degli uomini di un altro tempo propensi ad altri giudizii e ad altri ordini di fatti; non, infine, che si faccia poco conto dell'erudizione minuta e delle piccole indagini, necessarie, a chi lavora seriamente, anche per le più complesse e generali ricostruzioni. Ma è pur sempre vero che dei punti fermi, degli elementi costanti in mezzo al flusso perenne, spesso accidentale, delle cose, lo storico deve pure averli sotto i piedi; che una sistemazione dei risultati particolari bisogna farla se non si vuole rimanere nel caos; che se non si cominciano a studiare le energie elementari e fondamentali e inconsapevoli di questa che chiamiamo « società umana » nelle sue varie unità etniche, nazionali, politiche ecc., non si ricostruisce il processo storico nel suo ordine naturale, non si ritrovano le origini, le radici della bella fioritura che ci sta immediatamente sotto i sensi; che, infine, senza lo studio e la intelligenza dei fatti e delle forze generali e comprensivi, è impossibile passar dalla erudizione storica alla storia, collocar al loro posto le molte pietruzze ritrovate, coordinarle in determinate linee e figure, inquadrarle entro una certa cornice e sopra un fondo da cui siano sostenute: tutte operazioni che richiedono l'esperienza e l'uso continuo di molteplici strumenti, di cui gli storici nostri possono apprender il maneggio per conto proprio, molto faticosamente e imperfettamente, ma che di solito, nel periodo della loro preparazione scientifica, non imparano a conoscer neanche di vista.

Non parliamo poi degli angusti confini entro cui si muovono i nostri passi di ricercatori. Il *repertorio* di noi storici italiani è limitatissimo. Certi generi di indagini, quelli appunto che richiedono qualcosa più di una generica coltura umanistica, sono da noi quasi del tutto trascurati. Porto l'esempio degli studii storici su fatti ed istituti economici. Certo, negli ultimi anni anche in Italia si è cominciato a sentire lo stimolo di approfondir quest'ordine di conoscenze, e qualche cosa si è fatto e si vien facendo, nella persuasione sempre più diffusa che altrimenti non solo rimarremo privi di una di quelle tali « varietés de l'histoire », la così detta « storia economica »; ma anche quella che si vuol chiamare « storia politica » o « storia giuridica » o altra storia che sia, rimarrà sempre sospesa per aria, ondeggiante in un limbo senza confini e senza colore. Ma questo contributo nuovo è in gran parte opera di studiosi usciti dalle Facoltà di legge: cosa che può farci un po' avvisati su quello che lo « storico » dovrebbe sapere e non sa. E più ancora è opera di stranieri, del Darmstädter e dell'Hartmann per l'economia agraria e per le prime apparizioni dell'industria e del commercio medievale nella valle del Po; del Doren, per l'organizzazione della grande industria fiorentina del '200 e del '300; del Sieveking, per l'ordinamento finanziario di Genova; del Meltzing e dello Schulte, per la storia bancaria dei Medici e dei Fugger; dello Schaube, per gli ordini marinareschi di Pisa e Genova e per il commercio mediterraneo; dell'Heynen, dello Schneider, del Sombart, per le ori-

gini del capitalismo e per le sue vittorie sull'economia agraria. Non tengo conto, come si vede, delle antichità romane. Altrove, anzi, io ho avuto occasione di rilevare, come un indice evidente e deplorevole delle nostre deficienze, la totale assenza di studiosi italiani nel dibattito sulla questione dell'« Origine del capitalismo moderno »; quantunque essa, sollevata dal Sombart di Breslavia con i due volumi *Der moderne Kapitalismus*, in rapporto specialmente alle città medievali tedesche, interessasse assai anche la storia delle nostre città, si riferisse di proposito ad una di esse, Venezia, e si allargasse poi dagli economisti ai giuristi ed agli « storici ». « Storici » nel senso più largo e vero della parola, naturalmente; ignari cioè, per la suggestione dei loro ordinamenti universitarii più che per superiorità mentale, di quei confini fra territorii e territorii del sapere che a noi la tradizione accademica presenta come inviolabili; abituati a considerar come cómpito e parte essenziale dell'ufficio di storico il dar precisa espressione giuridica a fatti relativi al diritto ed alle istituzioni, l'analizzare minutamente un determinato ordinamento economico. Noi ammiriamo Teodoro Mommsen, che conobbe egualmente il diritto civile o criminale e l'archeologia o la letteratura romana, e non credè far opera diversa da quella di storico occupandosi dell'una cosa e dell'altra. Ma il Mommsen non era una eccezione. In misura più o meno grande, secondo l'ingegno e la larghezza delle idee, ogni « storico » tedesco è sufficientemente preparato a trattar questi varii capitoli della storia una ed a giovarsi esso stesso dei risultati dell'una ricerca per illuminar l'altra. E non solo storici dell'antichità, dove questa conoscenza multilaterale è agevolata e imposta dalla relativa pochezza delle fonti e dalla più evidente e immediata connessione che è, nella vita di uno Stato di città, fra le varie manifestazioni ed i vari prodotti del suo lavoro sociale; ma anche storici medievali e moderni. Nella collezione di opere storiche che ora si vien pubblicando a Friburgo sotto la direzione del Below e del Meineke (*Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte*), ad esempio, i tre volumi su la *Storia della Costituzione tedesca fino alla metà del XIII secolo* e poi fino ai tempi moderni, e su la *Storia economica della Germania fino al XVII secolo*, sono opera di due « storici », il Seeliger di Lipsia ed il Below di Tubinga, che è anche autore d'un volume sulla recezione del diritto romano in Germania, un argomento che non credo nessuno storico nostro si sognerebbe mai di trattare, sia per incompetenza, sia per la tradizionale abitudine di lasciar ai giuristi queste ricerche, sia anche per il dubbio che esse possano e debbano esser materia di « storia ». In questo modo da noi, come storia, vita e svolgimento del diritto, costituzione economica del passato sono tre cose ben distinte, specialmente la prima dalle altre due; così vi sono tre famiglie, vorrei dire tre consorterie di studiosi, le quali hanno pochi rapporti fra di loro, lavorano ciascuna per conto proprio e non si danno gran cura di conoscere l'una le fatiche dell'altra, considerandosi legate a tre diverse tribù e non avendo gran che il senso della loro piccolezza e incompiutezza.

nè dell'utilità che dalla unione, anzi dalla fusione loro, potrebbero ricavare.

Insomma, nella grande massa, la nostra è una produzione fiacca, superficiale, incompiuta, che guarda poco a tanti fatti ed a tanti aspetti dei fatti, si muove su pochi metri quadrati di terreno, e questi pochi metri non li scava profondamente o lo fa solo fin dove giungono gli strumenti primitivi o antiquati di cui si serve. Mi viene in mente la vecchia agricoltura che si contentava di grattar la terra e sfruttare i pochi succhi superficiali, perchè non conosceva bene la virtù delle zolle più profonde e non aveva a sua disposizione i lunghi aratri acuminati e taglienti, fatti di ferro e d'acciaio. Non che il lavoro manchi da parte nostra. Si lavora anzi moltissimo, troppo forse, e lo dimostra la mole enorme di carta stampata che ogni anno va a morire nelle biblioteche, lasciando solo a pochi libri la gioia di circolare per il mondo. Ma è come il lavoro delle macchine imperfette: molto consumo di combustibile e poco rendimento utile. Ora, saranno parecchie le ragioni di questo scarso rendimento; ma io son persuaso che esse — se noi vogliamo tener conto innanzi tutto di quelle che è in nostro mezzo di eliminare con relativa facilità e rapidità — debbano esser messe in rapporto col nostro ordinamento universitario, con la divisione delle Facoltà, con la deficienza o la cattiva distribuzione di certi insegnamenti, con la coazione che schiaccia i giovani. È la persuasione di tutti quelli che, usciti dall'Università, messisi un po' in mezzo alle correnti del pensiero moderno, acquistata una qualche maggiore esperienza della vita sociale, che essi debbon perseguire nel suo sviluppo passato, si accorgono che la scuola ha loro insegnato la *tecnica* della ricerca, ma poco li ha illuminati sul *contenuto* della ricerca stessa; ha mostrato loro come si cammina, ma si è data troppo poco la briga di indicare la strada, anzi le molte strade su cui bisogna mettersi per ritrovare il vello d'oro, cioè per conseguire la intelligenza della vita. Mi si potrà obiettare che, data la tecnica e insegnato come si muovono le gambe, la scuola ha compiuto il dover suo e non può far altro. Chi vuole, si procuri dove e come può la coltura che gli serve. L'obbiezione non sarebbe del tutto a proposito, nel caso nostro. Per intanto, i filologi non se la fanno, almeno in pratica; essi per i quali non ci son mai abbastanza grammatiche da insegnare. E poi, è vero: la scuola, specialmente l'Università, se non vuol esser come la sogna il prof. Prentout, non deve coltivar *estensivamente* il terreno che ha sottomano; non deve scaricar addosso ai giovani nè quaranta secoli di storia, nè una dozzina di lingue morte e viventi, nè altri ammassi del genere. Questo ebbi a dire io stesso, pochi mesi addietro, davanti ad un'assemblea di persone colte riunite nel *Congresso storico del risorgimento*, dichiarandomi non persuaso, nelle presenti condizioni del nostro insegnamento universitario, della necessità di sollecitare innanzi tutto l'istituzione di nuove cattedre per quel periodo della nostra storia italiana. E lo dissi in vano, sia per la natura del congresso, sia per le finalità educative e patriottiche più che scientifiche

da cui molti erano mossi, sia anche perchè — lo dico senza far torto alla sincerità di nessuno — le nuove cattedre si reclamano di solito non tanto in ragione della utilità intrinseca della materia, quanto in ragione del numero degli aspiranti e candidati. Tutto ciò è vero, dunque. Ma è un'altra cosa, quando si chiede che l'insegnamento superiore additi le direzioni, quante più è possibile, verso cui l'autodidattismo dei giovani si deve mettere; aiuti chi ha le attitudini a formarsi il senso dell'orientamento; ponga i problemi essenziali della vita storica; dia le nozioni rudimentali per poter poi, dopo aumentatele, sfruttare tutta quella enorme congerie di documenti privati che altrimenti rimangono muti e che pure sono, per il Medio Evo, i quattro quinti del materiale storico sopravvissuto, indispensabili per le fondamenta della nostra ricostruzione del passato; faccia vedere, e quasi toccare, le forze che agiscono nel determinare il processo della storia, oltre quelle sole e solite delle passioni umane e quelle che traspaiono dai prodotti riflessi dello spirito, dai documenti consapevoli della coltura. È troppo? Non so; certo è necessario; certo, anche, questo orientamento, queste nozioni, queste forze, dubito possa apprenderle un giovane che, durante i suoi studii universitarii, non ha inteso, puta caso, se non un corso sulle relazioni diplomatiche tra Francia e Spagna nel '500 ed un altro sulle campagne napoleoniche in Italia.

Questi i mali e, forse, le cause dei mali. Quali i rimedii? Io, ultimo degli storici, non presumo indicarli, sebbene qualcuno di essi scaturisca senz'altro dalla diagnosi stessa. Ripeto qui l'augurio che la discussione si faccia e larga, con la volontà di giungere a risultati concreti. Un prossimo congresso universitario dovrebbe anzi, risolto ormai il problema economico ed affrontato il più grave cimento della riforma universitaria, comprendere questo fra i temi da trattare. Non sono in giuoco solo storia e storici, sibbene tanta parte della nostra cultura, i metodi della scienza, l'ordinamento utile delle Università. Ma, inevitabilmente, s'impone una di queste due vie: o arricchire di taluni indispensabili insegnamenti le Facoltà di lettere, come sarà il caso di fare dove sono solamente speciali Istituti superiori; o aprire i cancelli delle Facoltà di lettere e legge, per avvicinarne un po' più che ora non siano i maestri ed i discepoli, per coordinare certi insegnamenti o farli comuni, per rendere i seminarii già annessi a qualche Facoltà giuridica, per l'economia politica e per il diritto, più facilmente accessibili a chi si avvia per le discipline storiche. Nell'un caso e nell'altro, mutare e diminuire le materie obbligatorie, di modo che, dopo un primo biennio, gli storici possano uscire dalla famiglia filologica ed entrare in un altro ordine di studii; o, meglio ancora, lasciare fin da principio, lasciare almeno nei due ultimi anni, piena libertà di studio. Ecco forse la chiave di volta della questione. Libertà ci vuole, nel recinto accademico! Nessuno ora, certamente, vieta ai giovani di seguire

quante dozzine vogliano di corsi. Ma questa libertà è troppo simile alle molte altre di cui l'umanità è gratificata. È la libertà di fare quello che non si può assolutamente fare! Ma è necessario che a vent'anni i giovani sian liberati dal tedio di dover seguire, fino nelle piccole anfrattuosità del terreno, con modi e tempi minutamente prescritti, una via che altri ha segnato e che viene imposta come l'unica che conduca a salvezza; una via che è, per giunta, mal segnata, faticosa più del bisogno, lontana dalle grandi strade internazionali, e che non ha neanche il pregio della stabilità, perchè ogni paio d'anni un pessimo ingegnere viene a modificarne, quasi sempre in peggio, il tracciato, gli orarii di percorso, le stazioni intermedie. Chi deve batterla, deve anche consumare molto cervello e fantasia per ritrovar e capire le molte, spesso confuse e contradittorie indicazioni stradali, per scorgere i punti di fermata obbligatori, per cercar i possibili stratagemmi utili a raggiunger di straforo la mèta senza sottostare a troppi controlli; per dare e imporre le interpretazioni più favorevoli..... Il séguito si indovina: sono vetri rotti, aule devastate, professori fischiati; dopo di che, il cattivo ingegnere, cioè il ministro della pubblica istruzione, si rimangia tutto e si inchina con bel garbo alle Federazioni degli studenti. Così i giovani perdono di vista la finalità vera degli studii; fanno con mille spinte e con mille incitamenti fittizii quello che dovrebbero fare in piena libertà e coscienza, e che avrebbe valore pieno e conseguirebbe il suo fine, solo se fatto con libertà e coscienza; smarriscono la nozione esatta dei doveri e dei diritti proprii: dovere di lavorare ed imparare, diritto — effettivo e non solamente nominale — di nutrirsi di quel cibo spirituale, che a loro si confà.

Non voglio far qui più lungo discorso e tanto meno ripetere cose dette e ridette. Ma ognun vede come sulla traccia di questi concetti si arriva facilmente all'autonomia universitaria ed all'esame di Stato. A me non importa dove si arriverà. Io vedo solo la necessità urgente di quei primi mutamenti, che debbono farsi negli ordini universitarii e negli spiriti. Negli spiriti già qualche passo si è fatto; più difficile sarà toccare per via legislativa l'arca santa delle Facoltà e delle tradizionali divisioni. Ma, per difficile che sia, non potrà mancare. E ne guadagnerà la scienza, come ne guadagneranno gli interessi professionali, perchè è erroneo credere che, maltrattando quella, si servano questi. Uno storico che non veda le forze vive degli accadimenti umani è certamente anche un cattivo insegnante di storia nelle scuole secondarie; un giurista che non abbia familiarità con quel che l'uomo è venuto mutando e innovando nel corso dei secoli, in ordine ai concetti ed alle istituzioni, sotto l'impulso irresistibile della vita concreta, non può essere neanche un buon amministratore della giustizia ed interprete delle leggi; un economista o magari un agronomo, che non si rendano ragione del punto di partenza e del cammino di tanti rapporti economici, difficilmente intenderanno bene certe attuali condizioni di vita sociale ed i contratti agrarii e l'assetto della proprietà terriera, e ancor più difficilmente potranno additare la dire-

zione approssimativa dello sviluppo futuro e proporre le riforme utili. E non solo la scienza e l'azione pratica; ma anche si ravvicineranno nel nostro spirito il presente ed il passato, ora così disgiunti, tanto in chi ricerca questo quanto in chi si travaglia attorno ai problemi di quello. Le nostre classi dirigenti, in Italia, e bisogna dire anche chi studia le questioni attuali di economia e di politica, son poveri di senso e di coltura storica. Per la gran maggioranza degli uomini che siedono nel Parlamento, l'Italia comincia con la breccia di Porta Pia, anche se nell'intingolo dei loro discorsi cacciano ancora Romolo e Remo. Abbiamo sulle spalle il peso di una questione di rapporti Stato-Chiesa, e pochi la conoscono oltre la data della legge delle Guarentigie; abbiamo tante altre questioni di economia agraria — sistemazione degli usi civici, razionale ordinamento collettivo di boschi e pascoli montani ecc. — per le quali il legislatore avrebbe molto aiuto dalla conoscenza storica di quei rapporti, tanto più che — lo riconoscono i più intelligenti fra i tecnici ed economisti rurali odierni, — in molti punti, riformare vorrà dire ritornare all'antico, in tutto o in parte. E viceversa: noi, storici, siamo poveri di coltura moderna, in genere; vediamo rincorrersi sotto i nostri occhi le ondate piccole e grandi della vita contemporanea, e raramente le sappiamo valutare per quel che valgono. Conosciamo troppo poco gli uomini, le istituzioni e le correnti intellettuali che ci si muovono attorno, come se essi fossero, qualitativamente, tutt'altra cosa da quelli consacrati e riabilitati dalla veneranda antichità. Noi incontriamo ad ogni passo uomini dottissimi nella conoscenza dei più minuti particolari del passato, ma che danno invece giudizii puerili ed antistorici se si accostano ai viventi. Fanno professione di obbiettività ed enumerano in bell'ordine, ogni momento, le qualità del perfetto storico obbiettivo, mentre son trascinati e insudiciati dal fiumiciattolo dei loro pregiudizii di classe, di gruppo, di cenacolo accademico, ogni volta che si presenta ai loro occhi qualche scena di vita sociale che rompa certe linee tradizionali. In molti, tale ignoranza e tale inintelligenza del presente assumono addirittura le forme di una *fobia*, che li fa guardare con disprezzo a quanto si svolge sotto i loro occhi e ad assumere continuamente l'aria dei soliti « laudatores temporis acti ». Cattivo segno! Uomini siffatti sono, nove volte su dieci, chiusi anche ad una retta intelligenza del passato, sono raccoglitori non ricostruttori, eruditi non storici, non vedono in atto quella continuità della vita storica senza di che il passato è un cimitero.

Se una mia idea non è del tutto campata in aria, io credo anzi che il futuro possa a noi italiani renderci possibile ancora qualche passo più in là. Ammessa la necessità di arricchire, anzi di creare addirittura certi gruppi di insegnamenti; di abbatter le trincee attorno alle Facoltà; di dare una maggior libertà di movimento all'Università ed a chi la frequenta; io credo che, un po' per forza di cose, un po' per opera consapevole di uomini, si possa e si debba venire ad una specializzazione delle Università stesse, nel senso che ognuna diventi come un grande istituto

largamente organizzato per uno o due determinati ordini di studii. Importa poco alla scienza ed agli interessi professionali che in Italia vi siano venti o trenta cattedre di storia moderna ed altrettante di economia politica o rurale, disseminate e perdute in altrettante Facoltà, in mezzo ad una folla di altri insegnamenti che, a ragione o a torto, si fanno nelle Facoltà stesse la parte del leone, come sarebbero rispettivamente quelli di filologia, di diritto, di chimica; ma assai più importerebbe che nel nostro paese vi fossero tre o quattro luoghi dove le discipline storiche o economiche o agrarie si potessero coltivare con la maggior larghezza possibile di cattedre, archivii, biblioteche, laboratorii, campi sperimentali. Tolte tre o quattro Università vere e proprie che in Italia avrebbero ragione e vitalità di rimanere, pur con quella maggior libertà e compiutezza di cui più sopra, per il resto non già Università intiere o grame Facoltà staccate, ma complessi gruppi di insegnamenti. Così potrei capire ed ammettere, ad esempio, quel che non capisco e non ammetto ora: l'esistenza di tre Università in Sicilia. Se in Europa si trova paese dove questa, che è insieme integrazione e specializzazione dell'insegnamento superiore, possa quando che sia effettuarsi, questo paese è certamente, insieme con la Germania, l'Italia, già così differenziata nella coltura, nelle attitudini, nei mezzi di lavoro e di studio, nelle tradizioni storiche delle varie regioni. — Ma nel remoto avvenire io non voglio entrare, e lo lascio ai profeti.

GIOACCHINO VOLPE.

II.

IL SOFISMA DELLA FILOSOFIA EMPIRICA.

Contro la filosofia speculativa la filosofia empirica non cessa dal metter in campo un argomento, che è, almeno sui più, di effetto sicuro. Noi — dicono gli empiristi — vogliamo muovere dai *fatti:* non vogliamo volare, ma camminare: non ci lasciamo sedurre dagli inviti a salire al settimo cielo. Raccogliamo i fatti, osserviamoli, e poi, — poi faremo la speculazione, se sarà il caso.

È un'esigenza ragionevolissima, che non si sa in qual modo e per quali ragioni si potrebbe contrastare. Che cosa sono i fatti se non la realtà stessa, la quale è un fatto e non già una velleità o possibilità? Che cosa c'è fuori dei fatti? Anzi, si può concepire qualcosa che non sia un fatto?

I filosofi speculativi sono dunque prontissimi ad accettare l'esigenza espressa nelle parole degli empirici. Per lo meno, io, per la mia modesta parte, l'accetto pienamente; e grido anch'io con gli empiristi: — fatti! fatti!

Ma, quando i filosofi speculativi hanno espresso la loro accettazione, gli empiristi non se ne contentano e restano in disparte, increduli e ne-

mici. E, veramente, non se ne contentano neppure i filosofi speculativi; perchè tra le due parti, che hanno parlato e a parole si sono concordate, perdura una certa freddezza e diffidenza, come tra due uomini divisi profondamente da diversità di temperamenti e d'interessi, e che sono venuti tra loro a una conciliazione apparente, e mentre le loro bocche dicono di sì, i loro cuori dicono un no tacito, che ha ed avrà maggior forza di quel sì pronunziato.

Il fatto è, che il dissenso concerne per l'appunto il concetto stesso del *fatto*. E qui è il sofisma degli empiristi.

Perchè, in primo luogo, i fatti bisogna concepirli nella loro infinità nel tempo e nello spazio; e quando il filosofo speculativo dice che vuol tener conto dei fatti, per esempio, *morali*, per costruire l'etica, egli intende di tutti i fatti morali che hanno avuto ed hanno luogo in tutte le società del passato e del presente, e che avranno luogo in tutte le società del futuro: dei fatti morali che si svolgono su questo pianeta che si chiama la Terra, come di quelli che si possono svolgere su qualsiasi altro pianeta o astro. Non è lecito mutilare il concetto di fatto: bisogna accettarlo in tutta la sua pienezza, che è l'infinità. Invece gli empiristi intendono per fatti morali quelli che essi riescono ad osservare, descrivere e classificare in Inghilterra, o magari in Europa, o magari nelle cinque parti della Terra nel tempo nostro; o anche vi aggregano in parte più o meno larga i fatti della storia più lontana, e di sovente (per certa simpatia che li spinge verso il rozzo e il povero) quelli che fornisce l'etnografia circa le costumanze dei popoli selvaggi. Essi vogliono costruire la filosofia raccogliendo fatti accaduti, e bene o male documentati; ed è chiaro che, di questi, non potranno mai raccogliere se non una parte infinitamente piccola. Questa parte infinitamente piccola è da essi poi battezzata come *i fatti morali*, ossia come il tutto: una cifra qualsiasi, 100 o 1000 o 10000, è sostituita all'infinito e considerata come l'infinito. Domando: chi rispetta *i fatti?* i filosofi idealisti, che non vogliono mutilarli; o gli empiristi, che considerano come *i fatti* quel tantino che riesce ad essi, più o meno accidentalmente, di afferrarne in qualche modo?

Segue da ciò che, mentre i filosofi speculativi sembrano nelle loro trattazioni poverissimi di fatti e gli empiristi invece ricchissimi (si paragoni, per esempio, la *Critica della ragion pura* o la *Critica della ragion pratica* di Kant coi pachidermici *Principii di psicologia* e *Principii di sociologia* dello Spencer), il rapporto vero è l'inverso. I filosofi speculativi sono ricchissimi, infinitamente ricchi di fatti; gli empiristi sono, peggio che poveri, pezzenti. Giacchè i pochi fatti, che i primi adducono, sono semplici *esempii*, e stanno, nientemeno, come *simbolo dell'infinito*. I moltissimi, che gli altri passano a rassegna, vorrebbero esaurire la realtà stessa; e perciò fanno l'effetto di una comica adeguazione del piccolissimo all'immenso. Gli anglosassoni sono stati per secoli, e sono ancora, i cultori di questo genere di filosofia; e ne hanno divulgato l'abito tra gli spiriti affini degli altri paesi: cosicchè ci sono ormai da per tutto, ed an-

che in Italia, insieme con le persone che vestono all'inglese, filosofi che anglicizzano, raccogliendo fatterelli. Logicamente, in conformità del loro metodo, dovrebbero star zitti, finchè non avessero raccolti *tutti i fatti*, ossia tacere all'infinito; ma a ciò non si rassegnano, e i loro fatterelli, con un largo battesimo, diventano *i fatti:* le loro collezioni di francobolli la pittura del Cosmo!

Ma il dissenso tra filosofi speculativi ed empiristi sul concetto del fatto non si restringe a questo, che abbiamo esposto. Ce n'è un altro, anche più importante. I fatti, di cui parla il filosofo speculativo, sono i *fatti puri*, i fatti nella loro realtà reale, non ancora toccati e alterati in modo alcuno dalla riflessione filosofica, i fatti nella loro spontaneità. Per raggiungerli, ci vuole uno sforzo grandissimo: bisogna spogliarsi di ogni pregiudizio volgare e non volgare, non lasciarsi sedurre da nessuna distrazione, rompere le associazioni che si formano nella pratica della vita, scendere nella profondità del reale. Che cosa c'è di più ovvio e quotidiano del linguaggio? Eppure quando Vico volle comprendere che cosa fosse il parlare, fissando l'attenzione sul linguaggio puro e semplice, nella sua genuina sembianza, dovette — egli dice — « fare una fatica tanto spiacente, molesta e grave » quanto era lo spogliarsi dalle sue abitudini di uomo vivente in età civile e tutto impregnato di riflessioni e pregiudizii, e rimettersi nelle condizioni spirituali degli uomini primitivi, ossia ritrovare in sè stesso l'uomo primitivo, l'uomo fantastico e lirico.

Gli empiristi, invece, non si dànno pena di ciò. Essi pigliano i fatti così come credono d'incontrarli nella realtà; e la realtà si diverte nell'eseguire il giuoco di dare, ad essi, invece di fatti, delle teorie o delle semiteorie, giusta il motto di Goethe che ogni fatto (dell'empirismo) è già una teoria. Invece di raccogliere i fatti morali, secondo si propongono ed asseriscono di fare, raccolgono gruppi di fatti morali, di riflessioni su di essi, di intuizioni estetiche, di schemi arbitrarii, di contingenze storiche più o meno generalizzate. Il loro *semplice* è un *composto*, anzi un *confuso*. Il metodo empirico, ingrandendosi, ha menato agli esperimenti e alle inchieste, — caricatura delle grandi e feconde inchieste sociali di cui l'Inghilterra dette l'esempio pel lavoro delle donne e dei fanciulli nelle fabbriche —: le inchieste in servigio della filosofia consistono nella raccolta delle rozze opinioni filosofiche, o delle frasi senza significato, che si trovano, anzi si provocano, sulle bocche degli ignoranti, degli oziosi, della gente di mondo, delle signore, dei fanciulli e delle ragazze, e di altrettali competenti. Come poi si possa costruire su questi fondamenti, come si possa filosofare sull'irreale e sull'arbitrario, nessuno sarà mai in grado di spiegare.

Anche per questo riguardo dunque gli empiristi, raccoglitori di fatti, sono meno rispettosi dei fatti che non i filosofi speculativi; e il sofisma incluso nella esigenza che mettono innanzi, è, in tal modo, pienamente dimostrato. I fatti, che essi chiedono, sono alcuni pretesi fatti, limitati quantitativamente, e manipolati e alterati qualitativamente.

Il loro metodo è il metodo stesso delle scienze empiriche, indifferenti alla ricerca sull'indole vera e la realtà vera dei fatti, e curanti solo di raccolte, prospetti e schemi. Gli empiristi sono, dunque, naturalisti e non filosofi; e fin qui, non ci è nulla di male. Perchè i filosofi, da loro parte, sono filosofi, e non naturalisti. Ma gli empiristi hanno il torto di farsi filosofi unicamente per polemizzare con coloro che essi non intendono: laddove i filosofi, consapevoli della loro dignità e quindi dei loro limiti, non polemizzano, o non dovrebbero polemizzare, coi naturalisti e coi loro fatterelli. Il vecchio filosofo napoletano Bertrando Spaventa, un giorno dell'ultimo anno della sua vita, confessava a un amico, di averé con sua sorpresa, allora allora, imparato, che la balena non è un pesce. Scandalo dei sopralodati empiristi. Ma che la balena sia o non sia un pesce, — vale a dire, che i naturalisti la collochino in una o in un'altra delle loro caselle e vetrine, — è, in verità, pel filosofo in quanto filosofo (e si scandalizzi chi vuole), cosa del tutto indifferente. Sia o non sia pesce la balena, le categorie filosofiche restano sempre quelle: οὐσία, ποσὸν, ποιὸν, πρός τι, ποῦ, ποτὲ, eccetera.

B. C.

III.

ANCORA DEL PROF. DE SARLO E DELLA SUA SCUOLA.

Nel fasc. del 15 ottobre della sua *Cultura filosofica* il prof. De Sarlo, continuando la sua triviale polemica contro la *Critica*, — alla quale egli e i ragazzi suoi discepoli attribuiscono il proposito curioso di « esercitare una specie di terrorismo nel campo della filosofia », — si compiace di pubblicare un articolo d'uno de' suoi ragazzi, del più sfacciato, contro la severa recensione che nell'ultimo fascicolo della *Critica* io feci di quel degno aborto della scuola fiorentina, che è *L'individualismo etico nel secolo XIX*: un articolo, in cui l'argomento principale che si adopera, consiste nello scagliare, con abito plebeo, ogni sorta di contumelie personali contro il recensente.

Ora sappia il prof. De Sarlo che noi non aspettiamo nè possiamo aspettare da lui e da' suoi Calò il riconoscimento della diritta coscienza, della fede viva nell'energia del pensiero, dell'entusiasmo, che ci animano nei nostri scritti e in quest'opera ingrata di risveglio de' dormienti, di fustigazione degl'inetti, dei pigri, dei ciarlatani, che ci siamo addossata con la compilazione di questa rivista. L'amico Croce ed io, per diverse vie, giungiamo a questo comune convincimento, saldissimo: che gli errori teorici hanno una radice morale; e che non è lecito ritenere uomo di buona volontà chi non fa nulla per portare un po' d'ordine e di luce nel

proprio pensiero. Noi siamo convinti, in particolare, che egli e i suoi Calò vivono neghittosi in un caos mentale, che sarebbe principio per l'Italia di nuova barbarie filosofica, peggiore di quella positivistica, da cui è appena uscita, se il loro modo di comportarsi verso la filosofia, aiutato da molti, troppi motivi estrafilosofici, assai potenti nell'animo di molti giovani d'oggi, riuscisse a prevalere sull'indirizzo di critica libera, insistente, sincera, da noi propugnato; e che quel caos deve proprio addebitarsi all'insufficienza del sentimento che essi hanno del loro dovere: insufficienza attestataci quest'anno così eloquentemente dalla rivista che han preso a pubblicare e dal metodo di polemica che vi hanno adottato. Sappiano, dunque, che noi non possiamo desiderare la stima di persone che ci paiono immeritevoli della stima di qualsiasi serio lavoratore per la ricerca della verità, per la quale unicamente lavoriamo noi. E però si possono sbizzarrire a loro posta tra gli epiteti ingiuriosi, che godono a lanciarci contro; non è cosa che ci riguardi. Noi continueremo ad esaminare ogni volta che ci parrà opportuno le loro pubblicazioni, e a giudicarli secondo il merito, respingendo sempre tranquillamente sul loro viso gl'improperii, di cui si compiacciono.

L'onestissimo Calò, che non si vergogna di trar calci ai suoi correttori (ne trasse uno, come vedemmo, contro lo stesso prof. Masci, giudice a lui troppo benevolo), ha finto di vedere nella mia recensione una replica alle impertinenze da lui stampate già, annuente il maestro, contro il mio amico prof. Lombardo-Radice e contro di me. Ora, quanto al mio amico, che il De Sarlo deve aver conosciuto da vicino, ed è tutto demerito suo se non ne apprezza la solida cultura, l'ingegno e il carattere, superiori di tanto a quelli del povero Calò da non consentire nemmeno il paragone, non rispose allora perchè non c'era questione scientifica da discutere oltre, dopo la risposta e per la risposta del Calò.

Quanto a me, come potevo credere che mettesse conto continuare a discutere con uno che mostrava di non aver capito i termini della questione pur dopo le dilucidazioni quasi essoteriche, che gli erano state da me offerte nell'ingenua credenza ch'egli fosse persona disposta ad imparare? D'altra parte, pensai che il mio NO alle sue asserzioni empiriche, volgarmente empiriche, contro la mia tesi scientifica, avrei potuto dirlo, nell'interesse di coloro che desiderano sempre abbondanza di chiarimenti, in una prossima ristampa, già disegnata, della mia memoria sul concetto della pedagogia. E una replica infatti, — si consoli il Calò, — è scritta da un pezzo e presto egli potrà leggerla in un mio volume d'imminente pubblicazione, dal titolo *Scuola e filosofia.* Ma che io e il Lombardo-Radice possiamo essere a corto d'argomenti contro di lui, egli lo crede davvero?

Ora io potrei spassarmi a commentare qui la sua risposta alla mia recensione, dimostrando che alle contraddizioni aggiunge nuove contraddizioni, agli spropositi storici nuovi spropositi. Ma — oltre il rispetto che debbo ai nostri lettori, i quali non possono prender gusto allo spettacolo poco attraente che dovremmo esibir loro in ogni fascicolo, con lo scuoiare i

Marsii fiorentini, — un tale commento potrebbe apparire una difesa del mio metodo di critica o della mia capacità filosofica, messi dal C. in istato d'accusa. E veramente io, di difendermi dai giudizii di un Calò e di un De Sarlo, non sento il bisogno: anche perchè dai De Sarlo e Calò d'oggi, che a tutto ricorrono pur di vedere se non fosse possibile buttar giù il « regno del terrore » (ossia, scuotere il giogo di quel *controllo*, che per la prima volta abbiamo noi organizzato in Italia per gli studii filosofici), potrei appellarmi ai De Sarlo e Calò di ieri. — Chi ha il desiderio di veder chiaro da sè, letto lo sproloquio della *Cultura filosofica*, può rileggere il mio articolo incriminato e lo stesso *Individualismo* manomesso; perchè, se egli è onesto e intelligente, troverà facilmente di che darmi ragione su tutti i punti della mia critica (1).

Che se lo sfacciatello filosofante della *Cultura filosofica* volesse vedere in questa risposta un modo di non rispondere perchè non si può rispondere, s'accomodi pure. Dica anche questo, e sperimenti se sia per giovargli presso i galantuomini che conoscono me e lui.

Nell'interesse oggettivo degli studii due punti soli mi sembrano rilevabili. Uno è quello che riguarda il Fichte, dove il C. vuol ribadire l'erroneo giudizio che la sua dottrina dello Stato sia « in fondo anarchica », benchè ora dichiari esplicitamente che « non si può dire senz'altro che Fichte è un anarchico » e che « su questo punto del suo pensiero egli non insiste » (p. 282). E su che insiste? Il C. adduce una sola citazione, richiamando l'attenzione su queste parole del *Naturrecht:* « Je besser der Staat eingerichtet ist, desto weniger wird man ihn bemerken, weil durch seine ruhende Kraft, durch sein inneres Gewicht, *alle Möglichkeit* (qui il C. comincia a sottolineare) *seiner äusseren Wirksamkeit schon in der Entstehung aufgehoben wird. Er selbst verhindert sich am Handeln* ». L'ideale dello Stato è, dunque, che elimini se stesso. Ma che ha da vedere ciò con l'anarchismo? Questa eliminazione: 1. presuppone la realtà e il valore dello Stato (che deve eliminarsi), presupposto che è la negazione dell'anarchismo; 2. è un'eliminazione che importa la *ruhende Kraft*, l'*inneres Gewicht*, appunto, dello Stato; esclude soltanto l'*äussere Wirksamkeit;* ed è quindi un reale mantenimento, non una negazione dello Stato; ed anche per ciò è agli antipodi dell'anarchismo. Una tale dottrina è implicita anche nell'hegelismo, che elimina anch'esso a suo modo (*aufhebt* nei due sensi) lo Stato nello spirito assoluto. Ma il C. riconosce che l'hegelismo è anti-anarchico. Dunque?

L'altro punto concerne il concetto fondamentale del libro, di cui si tratta, della falsa distinzione tra individuo e Stato. Le mie avvertenze, non occorre dirlo, non han giovato affatto al C., il quale non arriva a

---

(1) Per un altro saggio degli errori, inesattezze e false citazioni onde è infiorato l'*Individualismo etico,* si veda ora E. DI CARLO, in *Rivista filosofica,* a. IX, fasc. 4.°, pp. 537-544.

capire come lo Stato e ogni altro valore sia un momento dello spirito, e quindi *immanente* nell'individuo. Ora io denunzio al pubblico, che s'interessa agli studii filosofici, questa dichiarazione da lui fatta in proposito: « MA QUANDO VORRANNO PERSUADERSI I NOSTRI IDEALISTI CONFUSIONARII CHE ALTRO È L'ATTIVITÀ INDIVIDUALE, CHE È SEMPRE INDIVIDUALE, ALTRO IL VALORE UNIVERSALE CH'ESSA ASSUME CONFORMANDOSI ALLA NORMA ETICA? ». Dunque, siamo intesi: il valore, a destra, volontà universale: il volere individuale, a sinistra. Il pensiero universale, la verità, in cielo; il pensiero individuale in terra. — Ma, via, questo sarà il volere e il pensiero dei De Sarlo e compagni: il nostro, no.

G. GENTILE.

LIBRI DI RECENTE PUBBLICAZIONE:

M. Bréal, *Pour mieux connaître Homère*, Paris, Hachette, 1907.
F. Baldensperger, *Études d'histoire littéraire*, Paris, Hachette, 1907.
O. Harnack, *Der deutsche Klassicismus im Zeitalter Goethes*, Berlino, 1906.
E. Hildebrandt, *Friedrich Tieck*, ein Beitrag zur deutschen Kunstgeschichte im Zeitalter Goethes und der Romantik, Leipzig, 1906.
F. Strowski, *Histoire du sentiment religieux en France au XVII siècle: Pascal et son temps*. I: *De Montaigne à Pascal*, Paris, Plon, 1907.
F. Cantella, *G. Leopardi filosofo*, P. I: *Le dottrine psicologiche*, Palermo, Reber, 1907.
A. Bonucci, *La derogabilità del diritto naturale nella scolastica*, Perugia, Bartelli, 1906.
I. G. Isola, *Critica del rinascimento*, Livorno, Giusti, 1907.
A. Meinong, *Ueber die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens*, Berlin, Springer, 1906.
Aristoteles, *Metaphysik* ins Deutsche übertragen von Adolf Lasson, Jena, Diederichs, 1907.
M. E. Gans, *Spinozismus*, ein Beitrag zur Psychologie und Kulturgeschichte des Philosophirens, Wien, 1907.
Bh. Hell, *Ernst Machs Philosophie*, Stuttgart, 1907.
S. A. Desai, *A study of the Indian philosophy*, Londra, 1907.
H. Levy, *Kants Lehre vom Schematismus d. reinen Verstandesbegriffe*, Halle, 1907.
Gaubert, *La sottise esperantiste*, Paris, 1907.
H. Corson, *An introduction to the study of Shakespeare*, Londra, 1907.
P. Lasserre, *Le romantisme français:* essai sur la revolution dans les sentiments et les idées au XIX siècle, Paris, Mercure de France, 1907.

INDICE DEL VOL. V.

ARTICOLI.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

VARIETÀ.

Federico Tedeschi, *Gerente*. Trani, 1907 — Tip. Vecchi e C.

La Critica va eseguendo esattamente il programma annunziato nel novembre del 1902. Con le *Note* del Croce si è iniziata la storia della letteratura italiana nella seconda metà del secolo XIX, trattandosi finora ampiamente dei seguenti scrittori: ***Carducci, Fogazzaro, De Amicis, Verga, Serao, Di Giacomo, D'Annunzio, Boito, Tarchetti, Zanella, Praga, Betteloni, Zendrini, Chiarini, Costanzo, Guerrini, Rapisardi, Cossa, Cavallotti, P. Ferrari, Torelli, Capuana, Neera, Imbriani, Dossi, Nencioni, Panzacchi, Graf, Gnoli, Contessa Lara, A. Vivanti, Bersezio, Barrili, Farina, Fucini, Gallina, De Marchi, Marradi, S. Ferrari, A. Negri, Pascoli, Fornari, Spaventa, De Meis, Trezza, Giordano-Zocchi, Tari, Antonio Labriola*** e ***Giovanni Bovio***; di ciascuno dei quali si sono date anche notizie biobibliografiche. Il Gentile, da sua parte, ha iniziata la rassegna della storia della filosofia nello stesso periodo, trattando prima degli ***Scettici***, cioè di ***Giuseppe Ferrari, Ausonio Franchi*** e ***B. Mazzarella***, e poi dei ***Platonici***, cioè di ***Terenzio Mamiani***, e della sua rivista ***La filosofia delle scuole italiane***, ed indi di ***G. M. Bertini***, di ***L. Ferri***, di ***F. Bonatelli***, di ***C. Cantoni***, di ***G. Barzellotti***, di ***A. Conti*** e di ***G. Allievo***. Oltre questi articoli di fondo, sono state pubblicate molte accurate recensioni di libri recenti italiani e stranieri, di letteratura, storia e filosofia, e una ricca serie di articoli di varietà concernenti questioni vive di metodica delle scienze, di pedagogia, di erudizione, di critica d'arte.

TL